ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥ ವಿರಚಿತ

ವಾದಾವಲೀ

ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಸಹಿತ



ಅನುವಾದ

ಕೆ. ಕಾಂತೇಶ. ಕದರಮಂಡಲಗಿ

ಪ್ರಕಾಶನ
ವಿಶ್ವ ಮಾಧ್ವ ಮಹಾಪರಿಷತ್, ಜಯತೀರ್ಥವಿದ್ಯಾಪೀಠ, ಉತ್ತರಾದಿ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು

॥ ವಂದೇ ರಮಾವಲ್ಲಭಮ್ ॥

ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥವಿರಚಿತ

ವಾದಾವಲೀ

(ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಸಹಿತ)

ಅನುವಾದ :

ಕೆ. ಕಾಂತೇಶ ಕದರಮಂಡಲಗಿ

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ವಿಶ್ವಮಧ್ವ ಮಹಾಪರಿಷತ್

ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠ, ಶ್ರೀ ಉತ್ತರಾದಿ ಮಠ

ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 004.

Vādāvalī of Sri Jayatīrtha, Kannada translation by
Sri Kantesh Kadaramandalagi, Published by
Vishwa Madhwa Mahaparishat, Jayatīrtha Vidyapīṭa,
Uttaradimatha, Bangalore-4.

Pages : xxiv+568

First Edition : 2002, September

Copies : 1000

Price : Rs.150/-

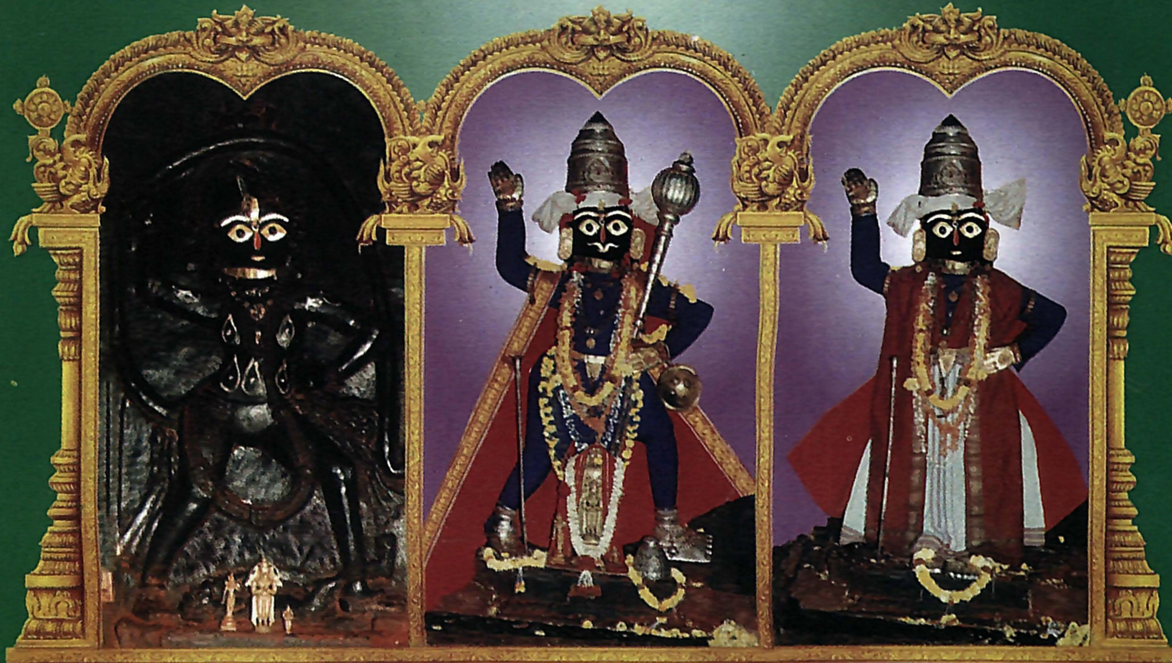
Sponsored By : Smt. Shubha & Sri Ranganatha Rao

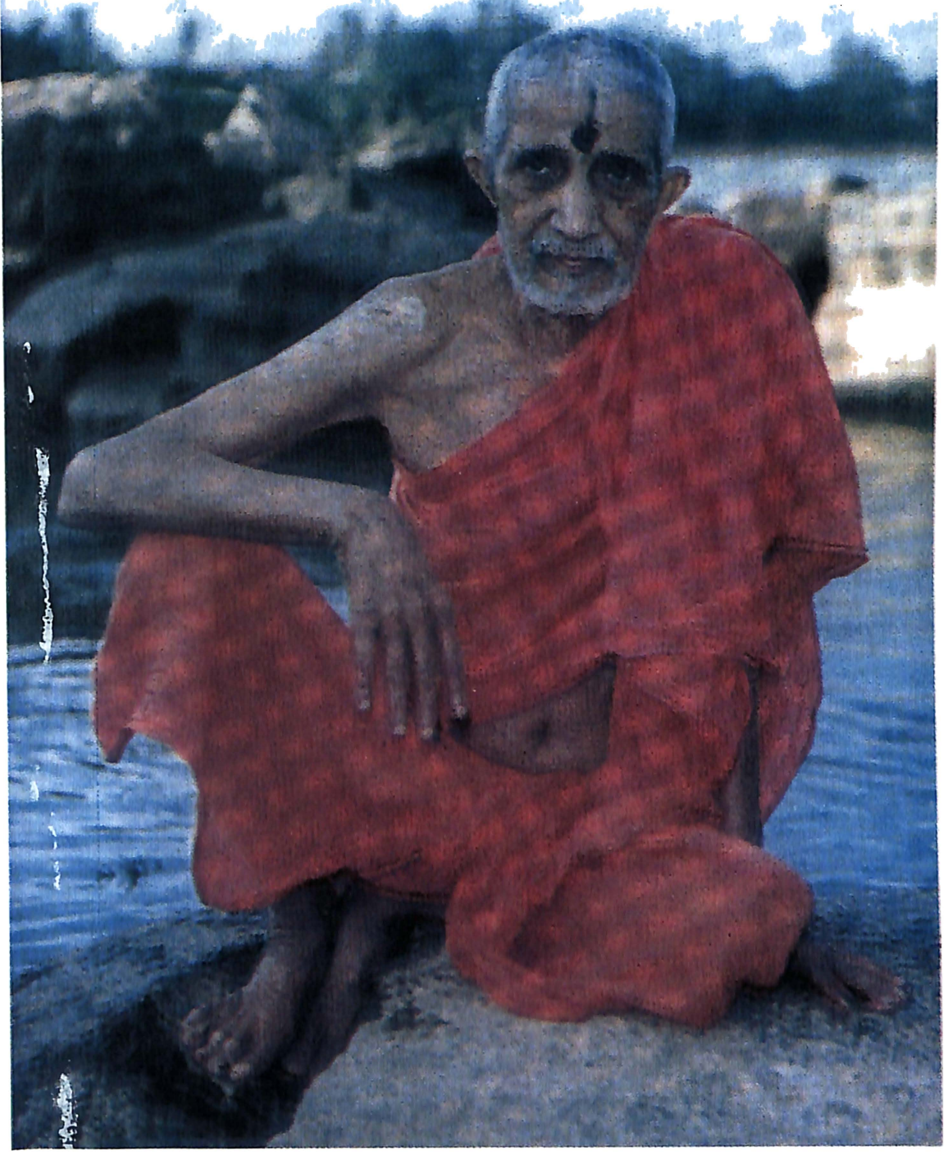
Copies can be had from :

Sri Jayatirtha Vidyapeetha
Uttaradimatha, Basavanagudi, Bangalore-4
Phone : 6678726

Printed at :

VĀGARTHA, 149, 8th Cross, N.R. Colony, Bangalore-4. ☎: 652 7677


ಶ್ರೀ ಆಂಜನೇಯಸ್ವಾಮಿ ಕದರಮಂಡಲಗಿ.
ಹನುಮಾವತಾರ
ಭೀಮಾ ಅವತಾರ
ಮಧ್ವಾ ಅವತಾರ



ಶ್ರೀ ಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾದ

ಶ್ರೀ 1008 ಶ್ರೀ ಸತ್ಯಪ್ರಮೋದತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ

ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಮತದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ಶಿಷ್ಯರ ಮೇಲಿನ ಅನುಗ್ರಹ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ಎಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರು ''ವಾದಾವಲೀ'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ದಾವಾ' ಎಂದರೆ ಕಾಡ್ಗಿಚ್ಚು. ಇದು ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ವಾದಾವಲೀ, ಅದ್ವೈತವನಕ್ಕೆ ದಾವಾವಲೀ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುದಾಸಾಚಾರ್ಯರು (ಶ್ರೀಕವೀಂದ್ರತೀರ್ಥರು)ವಾದ ರತ್ನಾವಲೀ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಂತರ ಶ್ರೀಮದ್ವ್ಯಾಸರಾಜರು ಇದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿರಚಿಸಿದರು. ಇಂತಹ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಪಠನೀಯಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಿಯಶಿಷ್ಯನಾದ ಕಾಂತೇಶನು ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸುಂದರವಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿವರಣಪೂರ್ವಕ ಕನ್ನಡಾನುವಾದವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹಗಲು-ರಾತ್ರಿ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಈ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ರಾಮದೇವರ, ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ, ಶ್ರೀಮಟ್ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ, ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಗುರುಗಳ ಪರಮಾನುಗ್ರಹವೇ ಸರಿ. ಪಂಡಿತ ಆಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಕಾಂತೇಶನಿಗೆ ವಾದಾವಲಿಯ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಬರೆಯುವಾಗ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಹಕಾರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಿಯಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಮಾನ್ ರಂಗನಾಥರಾವ್

ಹಾಗೂ ಅವರ ಶ್ರೀಮತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಮಗನಾದ ಶ್ರೇಯಸ್‌ನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಉಪಾಸ್ಯಮೂರ್ತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀದಿಗ್ವಿಜಯರಾಮ, ಶ್ರೀಮೂಲಸೀತಾ, ಶ್ರೀಮೂಲರಾಮ, ವೇದವ್ಯಾಸದೇವರು ಜ್ಞಾನ-ಭಕ್ತಿ-ವೈರಾಗ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅನುಗ್ರಹಿಸಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

ದಿ||20-09-2002
ಚಿತ್ರಭಾನು-ಭಾದ್ರಪದ-ಚತುರ್ದಶಿ
ಮೈಸೂರು

श्रीमत्सत्यात्मतीर्थश्रीपादाः
उत्तरादिमठ

ಶ್ರೇಯಃಪ್ರಾರ್ಥನೆ

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು, ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಕುಡಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಲೆಂದು ಗೋದಾನ ಮಾಡಿದ ಪೂರ್ವಾಲಯ ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದುವ ಸೌಭಾಗ್ಯ ನೀಡಿ ಗೋದಾತ್ರೇ ಮೋಕ್ಷದಾತಾ ಎನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾರಣ,

''न देवतोषणं वृथा'' (ಆಚಾರ್ಯರ ವಚನ)

ದೇವತೆಗಳ ಸೇವೆಯು (ಸಂತೋಷವು) ಎಂದಿಗೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಶುಭಾ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಾನ್ ರಂಗನಾಥರಾವ್ ದಂಪತಿಗಳು ಈ ಕೃತಿ ಹೊರಬರಲು ಪೂರ್ಣವೆಚ್ಚವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ, ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯಮಗ ದಿ|| ಶ್ರೇಯಸ್‌ನ ಶ್ರೇಯೋಭಿಲಾಷೆಯಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಹಾಗೂ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ಸೇವೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಈ ಸೇವೆಯಿಂದ ಮಗ ಶ್ರೇಯಸ್‌ನಿಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಹಾಗೂ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವ ಸೌಭಾಗ್ಯ ನೀಡಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸಲಿ ಎಂದು ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಶ್ರೀಸತ್ಯಾತ್ಮತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಉತ್ತರಾದಿಮಠ

ಮುನ್ನುಡಿ

ತ್ಯಾಗಭೋಗಗಳೆಂಬ ವಿಚಿತ್ರಜೀವನದ ಈ ವಿಸ್ಮಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವೊಂದೇ ಸಾಧಕ. ಜೀವರಿಗೆ ತಾರಕ. ಉಳಿದ ಭೋಗಾದಿಗಳು ಎಂದಿದ್ದರೂ ಎಂದಿಗಾದರೂ ಜೀವನದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವವು. ಈ ತ್ಯಾಗವೇ ಭಗವಂತನ ಒಲುಮೆಗೆ, ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಬಳಿಗೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದವುಗಳೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಪಡೆದದ್ದನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ವಯಸ್ಸಿನ ಇತಿಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ತುಂಬುತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಗ್ರಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ರಾಜ್ಯದ ಆಧಿಪತ್ಯ, ಚತುರಂಗಬಲ, ಧನಕನಕಾದಿಸಕಲಸಂಪತ್ತು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಶೇಷಲೌಕಿಕಸುಖಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಯಂತೆ ತುಚ್ಛೀಕರಿಸಿ ''ತತ್ತ್ವಚಿಂತನೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪಾಠ-ಪ್ರವಚನ, ಶ್ರೀಹರಿಯ ಅನುಗ್ರಹವೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನ. ನಮ್ಮ ಬದುಕೇ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಇರಬೇಕು'' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು, ಪರಮಪವಿತ್ರವಾದ ತುರೀಯ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಯೋಗ್ಯಗುರುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಶ್ರದ್ಧೆ-ಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರ ಜೀವನರೀತಿ ತ್ಯಾಗದ ಪರಾಕಾಷ್ಠವೇ ಆಗಿದೆ. ''ಭೋಗಕ್ಕೆ ತಿಲಾಂಜಲಿಯನ್ನೀಯಬೇಕು. ತ್ಯಾಗವೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ. ಇದೇ ನಮ್ಮ ಆಯುಗೆ ಯೋಗ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಅಡಗಿದೆ'' ಎನ್ನುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಿಂದ ತೋರಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ವೈಷ್ಣವವೇದಾಂತಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಅಸಾಧಾರಣವಾಙ್ಮಯತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾನ್ಯರಾಗಿರುವ ರಸಋಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರದೇ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ. ''ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ'' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವೈಷ್ಣವಸಮಾಜಕ್ಕೆ ನೀಡಿ ಮರೆಯಲಾರದ ತುಂಬಲಾರದ ಮಹದುಪಕಾರವನ್ನು

ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'सुधा वा पठनीया वसुधा वा पालनीया' ಎನ್ನುವ ಈ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರಂಪರೆಯೇ ಇವರನ್ನು ''ಟೀಕಾಕಾರರು'' ಎಂದು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಶ್ಲಾಘಿಸಿ, ಗೌರವಿಸಿ, ಕೊಂಡಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಸರ್ವಮಾನ್ಯ ಶ್ರೀಮಟ್ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರಾವತತ್ವಚಿಂತನಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ದೊರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯನ್ನು ಟೀಕಾರಚನೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಇವರಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಸರಳರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥಕಾರರನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟುಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಆಪಾತತಃ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿ ತೋರುವ ವಾದಾವಲೀ, ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ, ಪದ್ಯಮಾಲಾ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಕುಸುಮಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಪದ್ಯಮಾಲಾ ಎನ್ನುವುದು ತಂತ್ರಸಾರದ ಟೀಕಾರೂಪ. ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ ಎನ್ನುವ ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣದ ಟೀಕಾರೂಪ. ವಾದಾವಲೀ ಎನ್ನುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಖಂಡನದ ವಿಸ್ತಾರರೂಪ.

ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವು ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ವಾದಗ್ರಂಥ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಇವರೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅಂತಿಮಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದುಂಟು.

जयतीर्थमुनीन्द्रेण बालबोधाय निर्मितम् ।
वाङ्मुखात् वाङ्मुखं भूयात् प्रीत्यै माधवमध्वयोः ॥

ಎಂಬುದಾಗಿ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪರವಾದಿಗಳಿಗೆ ದಾವಾವಲೀ (ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ.) ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಶ್ರೀವಾದೀಂದ್ರಶ್ರೀಪಾದರು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ 41 ಪ್ರಕರಣಗಳುಂಟು. ಇದನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಮತದ ಸಾರಭೂತವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ, ದ್ವೈತಮತದ ಸಾರವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಭೇದಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸುದೃಢವಾಗಿ ಸಮೀಚೀನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದ ವಿಮರ್ಶೆ, ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣನಿರಾಸ, ದೃಶ್ಯತ್ವ-ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ, ಆ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಚ್ಯುತಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯುತ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ, ಶ್ರುತಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಬಾಧ, ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ, ಸಾಕ್ಷಿಸಮರ್ಥನೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು, ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಭೂತತತ್ತ್ವಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕುಚೆಲ್ಲುವ ಇವರ ಚಿಂತನಾಶೈಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದು. ಪರರ ಸಂಗಡ ವಾದ ಮಾಡುವ ಸೊಗಸಾದ ಕ್ರಮ, ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅತೀ ತಿಳಿಯಾದ ಮಾಧ್ಯಮ, ಪ್ರತಿಹೆಜ್ಜೆಗೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಿಷ್ಯರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಮಾಡಿಕೊಡುವ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಡುವ ಆಳವಾದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಮೂಲಕಾರರ ಆಶಯವನ್ನು ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕೌಶಲ ಅನನ್ಯಸಾಧಾರಣ. ಪರಕೀಯರ ವಾದಗಳನ್ನು अपरे, केचित्, अन्ये, एके ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅನುವಾದಮಾಡುವ ಇವರ ಸಕಲ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯ ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಯಮ ತಾಳ್ಮೆ ಅವರ್ಣನೀಯ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ. ಮೂಲಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು अयं भावः, अयमभिप्रायः, अयमभिसन्धिः, इदमत्राकूतम्, अत्रैषा प्रक्रिया ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಈ ಮಹದುಪಕಾರ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಶ್ರೀರಕ್ಷೆಯೇ ಸರಿ. ಇವರು ಆಡಿದ ಮಾತೇ ನಮಗೆ ಕಾಮಧೇನು. ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾಂತೇಶನಿಗೆ, ಅಂದೇ ಆದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುವ ಹವ್ಯಾಸ ಉಂಟು. ವಿದ್ಯಾಪೀಠಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಿನಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನ-ಚಿಂತನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರೀಸತ್ಯಾತ್ಮತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿಶ್ರದ್ಧೆಗಳೇ ಇವನಿಗೆ ಶ್ರೀರಕ್ಷೆ. ಅವರ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ. ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ತಿಳಿಯಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಬರೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಟಿಪ್ಪಣೀಕಾರರ ಆಶಯವನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಮಧೇನು-ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷದಂತೆ ಇರುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಆಗುವುದಲ್ಲದೇ, ಅಭೀಷ್ಟೆಗಳು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ದೊರಕುವವು. ಇಂತಹ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಕಾಂತೇಶನಿಗೆ ಹರಿವಾಯುಗುರುಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಾಠ ಪ್ರವಚನ ಮಾಡುವ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಲಿ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಕೊಡಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಇತಿ

ರಂಗಾಚಾರ್ಯ ಗುತ್ತಲ

ಕುಲಪತಿಗಳು

ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

चित्रैः पदैश्च गम्भीरैर्वाक्यैर्मानैरखण्डितैः ।
गुरुभावं व्यञ्जयन्ती भाति श्रीजयतीर्थवाक् ॥

ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದರ ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿರಚಿಸಿ ''ಟೀಕಾ ಕೃತ್ಪಾದರು'' ಎಂದೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದ ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪರು ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮುಖದಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಗೀತೋಪದೇಶ ಪಡೆದ ಮಹಾನುಭಾವರು. ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿನ ರೂಪದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅವರ ಮುಖದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶ ಹೊಂದಿದ ವೃಷಭೇಂದ್ರರು. ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು, ಪದಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು, ಅವರ ಸರಿಯಾದ ಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟು ವಿಶ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ, ತತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ ಮೊದಲಾದ ಉನ್ನತಮಟ್ಟದ 18ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದು ವೇದಾಂತಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮರೆಯಲಾಗದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಚಿರಸ್ಮರಣೀಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ವಾದಸರಣಿ, ಮಾತಿನ ಗಾಂಭೀರ್ಯ, ಪ್ರಮಾಣಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಅನಿತರಸಾಧಾರಣವಾದದ್ದು. ಇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ-ಕಾಮಧೇನುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಕ್ಕೇ ಅಧಿಪತಿಗಳಾದ ಈ ಅಮರಾಧಿಪತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ -

'यस्य वाक्कामधेनुर्नः कामितार्थान्प्रयच्छति' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಕಾಮಧೇನುವಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಇವರ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ರಮ,

ಗ್ರಂಥಲೇಖನರೀತಿ, ಮಾತಿನ ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಕಡಿಮೆಯೇ.

ಇವರು ಬರೆದ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು -

1. ತತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ
2. ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ
3. ನ್ಯಾಯಕಲ್ಪತರು
4. ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ
5. ನ್ಯಾಯದೀಪಿಕಾ
6. ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ
7. ತತ್ವವಿವೇಕಟೀಕಾ
8. ಉಪಾಧಿಖಂಡನ ಟೀಕಾ
9. ಮಾಯಾವಾದ ಖಂಡನ ಟೀಕಾ
10. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಖಂಡನ ಟೀಕಾ
11. ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ ಟೀಕಾ
12. ಕಥಾಲಕ್ಷಣಟೀಕಾ
13. ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣಟೀಕಾ
14. ತತ್ವೋದ್ಯೋತಟೀಕಾ
15. ಕರ್ಮನಿರ್ಣಯ ಟೀಕಾ
16. ಷಟ್ಪ್ರಶ್ನಭಾಷ್ಯಟೀಕಾ
17. ಈಶಾವಾಸ್ಯಭಾಷ್ಯ ಟೀಕಾ
18. ಋಗ್ಭಾಷ್ಯಟೀಕಾ.

ಇವರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು -

(1) ಪ್ರಮಾಣ ಪದ್ಧತಿಃ (2) ವಾದಾವಲೀ (3) ಪದ್ಯಮಾಲಾ

ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವೂ ಒಂದು. ವಾದಾವಲೀ ಎಂದರೆ ವಾದಗಳ ಸಮೂಹ ಎಂದರ್ಥ. 'ಗ್ರನ್ಥೋ ಹಿ ವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯಯಾ ಪ್ರವರ್ತತೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಗ್ರಂಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾದದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವೂ ಸಹ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಗಳ ವಾದಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ದಶಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಖಂಡನ, ತತ್ವೋದ್ಯೋತ, ತತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮಂಗಳಾಚರಣೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಭಂಗ, ಅವಿದ್ಯಾನಿರಾಕರಣೆ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು 41 ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಉದ್ದೇಶ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಈ

ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರಾಜರು ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಎಂಬ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಗ್ರಂಥ ರಚಿಸಿರುವುದು ವಾದಾವಲಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. सत्याशेषजगत्.... ಎಂದು ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಬೋಧಕವಾದ ಮಾನಗಳನ್ನು) ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಮೊದಲನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (25 ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ) ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (16 ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ) ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕಿರಸುವುದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಶೈಲಿ. ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾನಿರಾಕರಣೆ, ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳ ಸತ್ಯತ್ವಸಮರ್ಥನೆ, ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕಗಳಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವಸಮರ್ಥನೆ, ಸಾಕ್ಷಿಸಮರ್ಥನೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಹಾಗೂ 'ವಿಶೇಷ'ದ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಮುಖಆಕರ್ಷಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾದಿಗುಣಗಳಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮೂರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರ ಭಾವದೀಪಿಕಾ. ಎರಡನೆಯದು ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರ ವಾದಾವಲೀ ಪ್ರಕಾಶ. ಮೂರನೆಯದು ಉಮರ್ಜಿ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

1) ಭಾವದೀಪಿಕಾ

ಶ್ರೀವಾದೀಂದ್ರರು ತಮ್ಮ ಗುರುಗುಣಸ್ತವನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರರ ಭಾವದೀಪಿಕಾವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ग्रन्थो वादावली द्रागभजत विदितो दुर्मतारण्यदाहात्
आपूर्वार्धप्रतीपक्रमपरिपठितस्वाभिधागोचरत्वम् ।

तस्य श्रीराघवेन्द्रव्रतिवर भवतो वायुवंशप्रसूतेः
एतर्ह्युद्दीपनं यत्तदुचितमिति मे मानसीवृत्तिरिन्धे ॥

''ದುರ್ಮತವೆಂಬ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಸುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ದಾವಾವಲೀ (ಕಾಡ್ಗಿಚ್ಚು) ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಅನ್ವರ್ಥಕ. ಆ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಾಯುವಂಶದವರಾದ ನೀವು ಬರೆದ ಭಾವದೀಪಿಕಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಯು ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ದಾವಾವಲಿಯು ಮಾಡುವ ದುರ್ಮತಾರಣ್ಯದಹನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ''

ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರ ಅನೇಕಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾದಾವಲಿಯ ಭಾವದೀಪಿಕೆಗೆ ಬಹಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಪೂರಿತವಾದ ಮಿತವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವ ರಾಘವೇಂದ್ರರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಲೇಖನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಈ ಭಾವದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅವತಾರಿಕೆ, ವಾಕ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಭಾವದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಅನ್ವರ್ಥಕಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

2) ವಾದಾವಲೀ ಪ್ರಕಾಶ :

ಶ್ರೀಯಾದವಾರ್ಯರ ತಪಃಪ್ರಭಾವ-ವಿಶೇಷಅನುಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಅತ್ಯದ್ಭುತ ವಾದ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪಡೆದವರು ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರು. ಟಿಪ್ಪಣೀಕಾರರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೇ ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರಿಗೆ ವಿಶೇಷಸ್ಥಾನವಿದೆ. ತಮ್ಮ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರಾಗಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ, ಯತಿಗಳು ಮಾಡುವ ಗ್ರಂಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರರು ''ತೀರ್ಥ'' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಆಶೀರ್ವದಿಸಿದರು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥರಾಗಿದ್ದರೂ ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರೆಂದೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿ ದಶಪ್ರಕರಣ ಗಳಲ್ಲಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ, ಹಲವು ಪ್ರಮೇಯಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ, ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಮೊದಲಾದ ಕಠಿಣ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ, ಋಗ್ಭಾಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಸಹ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸರಳ ಶೈಲಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತಹ ಕಠಿಣವಾದ

ವಾಕ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ಅತಿ ಸುಲಭವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಇವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಮೊದಲಾದ ಉದ್ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪಾಠಹೇಳುವ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮರೆಯಲಾರ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಸಹ ಯಾವುದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ತಮ್ಮ ಶೈಲಿಯಿಂದ 'ವಾದಾವಲೀಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬರೆದು, ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಮೂಲಕ ವಾದಾವಲೀ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

3) ಉಮರ್ಜಿ :

ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಉಮರ್ಜಿ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ಉಮರ್ಜಿ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರು ಯಾದವಾರ್ಯರ ಪ್ರಶಿಷ್ಯರು. ಅಂದರೆ ಯಾದವಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರು ಉಮರ್ಜಿ ತಿರುಮಲಾಚಾರ್ಯರು. ಅವರ (ಮಕ್ಕಳು) ಶಿಷ್ಯರು ಉಮರ್ಜಿ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರು. ಇವರೂ ಸಹ ವಿಸ್ತಾರವಾದ, ಉತ್ತಮವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಲು, ಪಾಠಹೇಳಲು, ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಈ ಮೂರು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಮೂರು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತವಾಗಿರುವ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವು ಸುಂದರವಾದ, ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಓದಲೇಬೇಕಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡಾನುವಾದ :

ಯಾವುದೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪಾಠಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಡುವುದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನನ್ನ ಹವ್ಯಾಸ. 1999ರಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರಾದ ಆಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರು ನಮ್ಮ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪಾಠಹೇಳಿದರು. ನನ್ನ ಹವ್ಯಾಸದಂತೆಯೇ ಪಾಠ ನಡೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಪಾಠವನ್ನು ಅಂದೇ ಬರೆದಿಡುತ್ತಿದ್ದೆ. 41 ಪ್ರಕರಣಗಳ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಗ ಸುಮಾರು 25 ಪ್ರಕರಣಗಳವರೆಗೆ ಬರೆದು, ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಬರೆಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರ ಸಲಹೆ

ಯಂತೆ, 'ಬರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದ ಆ ಅನುವಾದವು ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯೇತೃಗಳಿಗೂ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಿ' ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರೆದು ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂಜ್ಯಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀಸತ್ಯಾತ್ಮತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದಾಗ, ಶ್ರೀಗಳವರು ಹೇಳಿದ ಆ ಮಾತು ಇಂದಿಗೂ ಕಿವಿಗುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ. 'ನಮ್ಮ ಹುಡುಗನ (ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ) ಪುಸ್ತಕ ಎಂದ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುದ್ರಣ ಮಾಡೋಣ' ಎಂದು ನುಡಿದರು. ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಅಂದೇ ಮಂತ್ರಾಕ್ಷತೆ ನೀಡಿ 'ಕಾರ್ಯವು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಆಗಲಿ' ಎಂದು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇಂದು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಈ ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶ್ರೀಗಳವರ ಮಂತ್ರಾಕ್ಷತೆಯ ಪ್ರಭಾವವೇ. ಜ್ಞಾನಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಶ್ರೀಗಳವರಿಗೆ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕ ಅನಂತಾನಂತ ಶಿ।ಸಾ। ಪ್ರಣಾಮಗಳು.

ಪಂ.ಪೂ.ಆಚಾರ್ಯರು (ಗುತ್ತಲ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರು) ವಿದ್ಯಾಪೀಠದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿ ಪೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನನ್ನ ಈ ವಾದಾವಲೀ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ''ಮುನ್ನುಡಿ'' ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠದ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪೂಜ್ಯ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೂ ನನ್ನ ಅನೇಕ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು.

ಪಂಡಿತರಾದ ಸತ್ಯಧ್ಯಾನಾಚಾರ್ಯ ಕಟ್ಟಿ ಅವರು, ಸಣ್ಣವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ನನ್ನನ್ನು ವಿದ್ಯಾಪೀಠಕ್ಕೆ ಕರೆತಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದುವ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಈ ಕನ್ನಡಾನುವಾದಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೊರತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವಿಶೇಷ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠದ ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರಾದ ಸತ್ಯಧ್ಯಾನಾಚಾರ್ಯ ಕಟ್ಟಿ ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಪಕರಿಗೂ ನಾನು ಚಿರಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅನುವಾದಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿ, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಸಿ ವಿಶೇಷ ಚಿಂತನೆ ಹೇಳಿ, ಬೇಸರವಿಲ್ಲದೇ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ಹೊರಬರಲು ಮುಖ್ಯಕಾರಣರಾಗಿರುವ, ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಪಂಡಿತ-ಪೂಜ್ಯ ಆಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ನನ್ನ ಅನೇಕ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು.

ಸಣ್ಣವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆತಂದು, ಶ್ರೀ ಆನಂದತೀರ್ಥರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದುವ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪರಮಪೂಜ್ಯ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಶಿ।ಸಾ। ಪ್ರಣಾಮಗಳು.

ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹೊರತರಲು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀಮತಿ ಶುಭಾ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಯುತರಾದ ರಂಗನಾಥರಾವ್ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು. ಮತ್ತು ಅವರ ಹಿರಿಯಮಗ ಶ್ರೇಯಸ್‌ನಿಗೆ ನನ್ನ ಶ್ರೇಯೋಭಿಲಾಷೆಗಳು.

ನನ್ನ ಈ ಕನ್ನಡಾನುವಾದದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. **ಅವತಾರಿಕೆ** - ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯವೃಂದಕ್ಕೂ ಅವತಾರಿಕೆ ನೀಡುವುದು. ಅಂದರೆ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು.

2. **ಅನುವಾದ** - ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನುವಾದ. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ, ಸರಳವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ - ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

3. **ವಿಶೇಷಾರ್ಥ** - ಮೂಲದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಆಕ್ಷೇಪ-ಉತ್ತರಗಳು ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯಾಮೃತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಗಳು, ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರರ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆಯಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಹಾಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅಧ್ಯೇತೃಗಳಿಗೆ ಮೂಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಟಿಪ್ಪಣೀ ಇಲ್ಲದೇ ಮೂಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಟಿಪ್ಪಣೀ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿಶೇಷಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಮೂಲವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರ ಅಥವಾ ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

4. ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣೀ - ಮೂಲ ಅಥವಾ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬಂದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಕಠಿಣ ಪದಗಳಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು, ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಅಥವಾ ಟಿಪ್ಪಣೀಕಾರರು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಉದ್ಧರಣ (quote) ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತು ಸತ್ಯ. ನಾನು ಪಂಡಿತನಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಅನುಭವಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕೇವಲ ಶ್ರೀಗಳವರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಎಲ್ಲರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ನಾನು ನನ್ನ ಬುದ್ಧ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಅನುವಾದವನ್ನಾಗಲೀ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ಹಂಸಕ್ಷೀರನ್ಯಾಯದಿಂದ ದೋಷಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಬಿಟ್ಟು, ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ ಅದು **ಶ್ರೀ ಸತ್ಯಾತ್ಮತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಆಶೀರ್ವಾದ** ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಿರಿಯರಾಗಲೀ, ಅಧ್ಯೇತೃಗಳಾಗಲೀ ಈ ನನ್ನ ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

'अनेन भावि यत्पुण्यं तदाप्नोतु गुरुं मम'

ದಿ॥ 20-09-2002 ಇಂತಿ ನಿಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಿ

ಚಿತ್ರಭಾನು-ಭಾದ್ರಪದ-ಚತುರ್ದಶಿ **ಕೆ. ಕಾಂತೇಶ ಕದರಮಂಡಲಗಿ**

'ಗುರುವಂದನೆ'

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಓದುವುದು ಒಂದು ಸೌಭಾಗ್ಯ ವಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಗುರುಗಳ ಸ್ಥಾನವೂ ಅಷ್ಟೇ ಸೌಭಾಗ್ಯದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ, ಓದುವ ಇಚ್ಛೆ ಇದ್ದರೂ ಗುರುಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಸಿಗದಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಸತ್ಯಪ್ರಮೋದತೀರ್ಥರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಅವರವರ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿತು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಪೀಠದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಮರೆಯಲಾಗದ ಸೌಭಾಗ್ಯ. ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಆಲೂರು ಅವರಂತಹ ಅಧ್ಯಾಪಕರನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಂತೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯ ಲಭ್ಯವಾದ ಸುಕೃತ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

ಅದರಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ವರ್ಗದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಚಂದ್ರಿಕಾದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತ, ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ ಮೊದಲಾದ ಉದ್ಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ಅತಿ ಸರಳವಾದ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಪಾಠ ಹೇಳಿ, ಪರಮಾನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ನಾವು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದರೆ ಇವರ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಬರೆಯುವ ಹವ್ಯಾಸವುಳ್ಳ ನನಗೆ ಚಿಂತನಾದಿಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷ ಅನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಲೇಖಕರ ಅಥವಾ ಅನುವಾದಕರ ಪೂರ್ಣಶ್ರಮವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನನ್ನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪವಾದ ಎನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕಾರಣ, ನನ್ನ ಈ ವಾದಾವಲೀ ಅನುವಾದ ಗ್ರಂಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ಣಶ್ರಮವು ಪೂಜ್ಯಗುರುಗಳದ್ದೇ ಆಗಿರುವುದು.

ಏಕೆಂದರೆ, ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇಡೀ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸರಳವಾದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಪಾಠ ಹೇಳಿ, ಅದರ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ನನಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚಿಂತನೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿ, ಮತ್ತು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿ ನನ್ನ ಈ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ (ಯಶಸ್ಸಿಗೆ) ಸೇವೆಗೆ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೇ ಪ್ರತ್ಯುಪಕಾರ ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ''वयं तुभ्यं भूयिष्ठां नमउक्तिं विधेम । न तु तत्प्रतिकर्तुं शक्नुमः'' ಎಂದು ಈಶಾವಾಸ್ಯಭಾಷ್ಯಟೀಕಾದಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಉದ್ಧಾರಗೈವ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಪರಮಾನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿರುವ, ಸದಾಚಾರನಿಷ್ಠರೂ ಆದ ಪಂಡಿತ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಆಲೂರು ಇವರಿಗೆ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲೊಬ್ಬ ನಾದ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕ ಅನಂತಾನಂತ ಶಿ।ಸಾ।ನಮಸ್ಕಾರಗಳು.

'भूयिष्ठां ते नमउक्तिं विधेम'

ಇತಿ

ಗುರುಪಾದಸೇವಕ

ಕೆ. ಕಾಂತೇಶ. ಕದರಮಂಡಲಗಿ

ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು

ಈ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು, ಹೊರತರಲು ಉತ್ತೇಜಿಸಿದ ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅತ್ತಿಗೆಗೆ ನನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಜಯತೀರ್ಥವಿದ್ಯಾಪೀಠದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೊರತರಲು ತಮ್ಮ ಸಲಹೆ-ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಮಾರ್ಗ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ನನ್ನ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

ಅಂದವಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ-ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕೈಗೆ ತಲುಪಿಸಿರುವ ವಾಗರ್ಥದವರಿಗೂ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಮುಖಪುಟವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸರಳಹೃದಯಿಗಳಾದ ಶೇಷಗಿರಿ ಅವರಿಗೂ ನನ್ನ ವಂದನೆಗಳು.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಕ್ರಮ ಸಂಖ್ಯೆ	ವಿಷಯಗಳು	
1.	ಮಂಗಳಾಚರಣೆ	1
2.	ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವ ಭಂಗ	7
	ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವ ಲಕ್ಷಣಭಂಗ	7
	ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವ ಪ್ರಮಾಣಭಂಗ	24
3.	ಅವಿದ್ಯಾ ಲಕ್ಷಣ ನಿರಾಸ	56
4.	ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣ ನಿರಾಸ	68
5.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ನಿರುಕ್ತಿ ನಿರಾಸ	115
6.	ದೃಶ್ಯತ್ವ ವಿಕಲ್ಪ ನಿರಾಸ	120
7.	ದೃಶ್ಯತ್ವ ಹೇತುನಿರಾಸ	136
8.	ಜಡತ್ವ ಹೇತುನಿರಾಸ	165
9.	ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಹೇತು ನಿರಾಸ	175
10.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧ	192
11.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ	205
12.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿವಿರೋಧ	215
13.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ವಿರೋಧ	217
14.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವ ಸಮರ್ಥನೆ	253
15.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ	256
16.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಹೇತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ತರ್ಕಪರಾಹತಿ	261
17.	ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಹೇತುತ್ರಯ ಭಂಗ	295
18.	ಅಂಶಿತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ	296
19.	ಅಂಶಿತ್ವಾನುಮಾನ ನಿರಾಸ	301
20.	ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಹೇತುಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ	317

21.	ಸತ್ಯತ್ವಹೇತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕೋದ್ಧಾರ	329
22.	ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಂಚಿನ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ	337
23	ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ	342
24.	ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ	349
25.	ವಿಶ್ವಸತ್ಯತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೋಪಸಂಹಾರ	355

ಭಾಗ-2

26.	ಆಪಾತತಃ ಭೇದಬಾಧಕತಯಾ ಪ್ರತೀಯಮಾನಯುಕ್ತಿ ನಿರಾಸ	355
27.	ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಸಿದ್ಧಿಕಥನ	363
28.	ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವ ಕಥನ	369
29.	ಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದ್ಯಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ	375
30.	ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವ ಸಮರ್ಥನೆ	405
31.	ಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವ ಸಮರ್ಥನೆ	435
32.	ಸಾಕ್ಷಿಸಮರ್ಥನೆ	466
33.	ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವಸಮರ್ಥನೆ	486
34.	ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯತ್ವಸಮರ್ಥನೋಪಸಂಹಾರ	505
35.	ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳ ಉದ್ಧಾರ	508
36.	ಧರ್ಮಿ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಭೇದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಯೌಗಪದ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆ	511
37.	ವಿಶೇಷ ಸಮರ್ಥನೆ	520
38.	ಭೇದಪ್ರತೀತ್ಯಾಕ್ಷೇಪ ನಿರಾಸೋಪಸಂಹಾರ	525
39.	ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ	528
40.	ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಾಧಿಕಥನ	536
41.	ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥ ಸಮಾಪ್ತಿ.	567



ವಾದಾವಲೀ

ಶ್ರೀ ಗುರುಭ್ಯೋ ನಮಃ

ಹರಿಃ ಓಂ

मङ्गलाचरणम्

नमोऽ[1]गणितकल्याणगुणपूर्णाय[2] विष्णवे ।
सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकर्त्रे[3] मुरद्विषे ॥ १ ॥

ಅನ್ವಯಾರ್ಥ : अगणितकल्याणगुणपूर्णाय ಎಣಿಸಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ, ಮಂಗಳಕರವಾದ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾದಿಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾದ सत्याशेष-

---

1. न रमाऽपि पदाङ्गुलीलसन्नखधूराजदनन्तसद्गुणान् ।
   गणयेत् गणयन्त्यनारतं परमान् कोऽस्य परो गुणान् वदेत् ॥
   (सुमध्वविजयः ७/४६)

2. सत्वादीनां श्रुत्यादौ गुणत्वेन प्रसिद्धेः, दुःखद्वेषादीनां मतान्तरे गुणत्वेन परिगणनाच्च तद्व्युदासाय कल्याणेति विशेषणम् ।
   (वादावली-राघवेन्द्रटिप्पणी)

3. सृष्टिः स्थितिः संहृतिश्च नियमोऽज्ञानबोधने ।
   बन्धो मोक्षः सुखं दुःखमावृतिर्ज्योतिरेव च ।
   विष्णुनाऽस्य समस्तस्य समासव्यासयोगतः ॥
   तत्र स्थितिनियमौ सर्वस्य । सृष्टिसंहृती नित्यानित्यस्य अनित्यस्य च । अज्ञानं भावरूपं दुःखस्पृष्टस्य । ज्ञानाभावस्तु सर्वस्य । बोधनं चेतनस्य । सुखं प्राप्ततमसो विना । दुःखं दुःखास्पृष्टं विनेत्यादि द्रष्टव्यम् । (तत्वसंख्यानं-टीका)

जगज्जन्मपूर्वकत्रे = ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ರಮಾಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ मुरद्विषे = ಮುರನಾಮಕ ದೈತ್ಯನಿಗೆ ಶತ್ರುವಾದ विष्णवे = ಶ್ರೀಹರಿಗೆ नमः = ನಮಸ್ಕಾರವು (अस्तु = ಇರಲಿ).

ವಿಗ್ರಹ : कल्याणाश्चते गुणाश्च कल्याणगुणाः, अगणिताश्च ते कल्याण गुणाश्च अगणितकल्याणगुणाः अगणितकल्याणगुणैः पूर्णः अगणितकल्याण गुणपूर्णः, तस्मै अगणितकल्याणगुणपूर्णाय । अशेषं च तत् जगत् च अशेषजगत्, सत्यं च तत् अशेषजगत् च सत्याशेषजगत्, सत्याशेषजगतः जन्म सत्याशेषजगज्जन्म, सत्याशेषजगज्जन्म पूर्वं येषां ते सत्याशेष-जगज्जन्मपूर्वे, सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वेषां कर्ता सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकर्ता, तस्मै सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकत्रे । मुरस्य द्विट् मुरद्विट्, तस्मै मुरद्विषे ।

ತಾತ್ಪರ್ಯ : ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಯಾರಿಗೂ ಎಣಿಸಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ (ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಸೇರಿ ಅನಂತ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಒಂದೊಂದು ಗುಣವೂ ಅನಂತ. ಹೀಗೆ ಅನಂತವಾದ) ಮಂಗಳಕರವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪಾರ ಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವರವರ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ನಿಯಮನ-ಜ್ಞಾನ-ಅಜ್ಞಾನ-ಬಂಧ ಮೋಕ್ಷ-ಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ, ಮುರನಾಮಕ ದೈತ್ಯನಿಗೆ ಶತ್ರುವಾದ ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ನನ್ನ ನಮಸ್ಕಾರವಿರಲಿ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರೀಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ 'ವಾದಾವಲೀ' ಗ್ರಂಥದ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ, ಇಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ सत्याशेषजगत्-- ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — ननु कथं सत्यता जगतोऽङ्गीकाराधिकारिणी । विमतं[1] मिथ्या दृश्यत्वाज्जडत्वात् [2]परिच्छिन्नत्वाच्छुक्तिरजतव (दित्याद्यनुमान)दित्यनुमानविरोधादिति[3] । मैवम् । मिथ्यात्वानिरुक्तेः ।

ಅನುವಾದ : ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ (ಸಾಧಿಸುತ್ತಿವೆ). ಈಗ ನೀವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಆ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಯಾವ ಅನುಮಾನಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ? ಎಂದರೆ, 'ಆನಂದಬೋಧ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

विमतं (जगत्) मिथ्या, दृश्यत्वात् (ज्ञानविषयत्वात्) । शुक्तिरजतवत् । यत्र यत्र दृश्यत्वं तत्र तत्र मिथ्यात्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತವು 'इदं रजतं' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ (अयं घटः अयं पटः ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ

---

1. सत्यत्वमिथ्यात्वाभ्यां वादिप्रतिवादिविषयो वियदादि इत्युक्तं भवति । (प्र.मि.अ.खण्डनटीका)
2. परिच्छिन्नत्वादित्यनन्तरं वा शब्दो बोध्य; । यदित्थं तत्तथा इति च ।
3. अत्र 'इत्याद्यनुमानविरोधात्' इति पाठः साधुः ।
'आदिपदेन अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अंशित्वात् पटान्तरवत् इत्यनुमानं ग्राह्यम्' (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
'आदिपदेन अयं पट इति तत्वप्रदीपोक्तानुमानं ग्राह्यम्' (वादा-उमर्जी) इति टिप्पणीद्वयदर्शनात् ।

ಜಗತ್ತು ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ) ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ विमतं मिथ्या जडत्वात् । शुक्तिरजतवत् ।

ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಜಡತ್ವವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ यत्र यत्र जडत्वं तत्र तत्र मिथ्यात्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಜಡತ್ವವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಅದರಂತೆಯೇ विमतं मिथ्या परिच्छिन्नत्वात् । शुक्तिरजतवत् । ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂದರೆ (देशतः कालतः परिच्छेदवान्), ಇಷ್ಟು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಇಷ್ಟು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ದೇಶ-ಕಾಲಗಳ ಸೀಮೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ) परिच्छिन्नत्व-मिथ्यात्व ಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವು ವ್ಯಾಪ್ಯ-ವ್ಯಾಪಕಗಳಾಗಿವೆ. ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ : ''ಇಲ್ಲಿ ವಿಮತವಾದದ್ದನ್ನು ಪಕ್ಷ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಮತ ಎಂದರೆ ವಿಮತಿ (ಸಂದೇಹ) ವಿಷಯವಾದದ್ದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಮತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ವಿಮತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು? ಎಂದರೆ, ಸಾಧ್ಯ ಹಾಗೂ ತದಭಾವಗಳು ಯಾವ ವಿಮತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಂತಹ जगत् मिथ्या वा? न वा ? ಎಂಬ ವಿಮತಿಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು.[1] ಆದ್ದರಿಂದ जगत् मिथ्या वा ? न वा ? ಎಂಬ ವಿಮತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ

---

1. विमतेः अनेकविधत्वेऽपि साध्यविशेषोपादानात् तद्विशेषसिद्धिः ।
(प्र.मि.अ. खण्डनटीका)

ಬ್ರಹ್ಮ-ಅಸತ್-ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಾತ್ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ-ವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಜಗತ್ತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಮತಪದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ विमतं ಎಂದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಘಟಪಟಾದಿ ಜಗತ್ತು ಎಂದರ್ಥ[1].

ಜಗತ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚ ಮೊದಲಾದ ಸರಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು विमतं ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಏಕೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ''विमतं ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷ್ಯತಾ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ, ಪ್ರಮಾಣಬಾಧ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸಂಬಂಧಿದೋಷಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂಬುದಾಗಿ 'ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತ' ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.''

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ

विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, शुक्तिरजतवत् ।
विमतं मिथ्या जडत्वात्, शुक्तिरजतवत् ।
विमतं मिथ्या परिच्छिन्नत्वात्, शुक्तिरजतवत् ।

ಮೂರು ಅನುಮಾನಗಳೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಮೂರು ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಟೀಕಾ ಕೃತ್ಪಾದರು ಮೊದಲಿಗೆ ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನ ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

---

1. सत्यत्वमिथ्यात्वाभ्यां विवादस्थानं ब्रह्म-असत्-प्रातिभासिकेभ्योऽन्यत् जगदित्यर्थः । (तत्वोद्योतटिप्पणी-राघवेन्द्रीया)

ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಅನುಮಾನವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

वादावली —— तत्किमनिर्वचनीयत्वं[1] वा असत्त्वं[2] वा सद्विविक्तत्वं[3] वा प्रमाणाविषयत्वं वा अप्रमाणविषयत्वं वा अविद्यातत्कार्ययोरन्यतरत्वं वा स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वं[4] वा । नाद्यः । विकल्पासहत्वात् ॥

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ; ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ (ಸತ್ಯಭಿನ್ನತ್ವ) ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತೀರೋ? ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ (ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗದಿರುವುದು) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯತ್ವ (ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಭ್ರಮಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು) ಎಂದು ಅರ್ಥವೋ? अविद्यातत्कार्ययो: अन्यतरत्व (ಅವಿದ್ಯಾ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ स्वात्यन्ता-भावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्व (ತಾನು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತಾನು ತೋರುವುದು) ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

---

1. तथापि मिथ्याशब्दोऽनिर्वाच्यवचन इति पञ्चपादिकारीत्या सदसत्वानधिकरणत्वरूपानिर्वाच्यत्वं मिथ्यात्वम् ।
(न्यायामृतं-मिथ्यात्वनिर्वचनम्)
2. त्रिकालसर्वदेशीयनिषेधप्रतियोगित्वं असत्वम् ।
3. यद्वा आनन्दबोधोक्तरीत्या सद्विविक्तत्वं मिथ्यात्वम् ।
(न्यायामृतं-मिथ्यात्वनिर्वचनम्)
4. अथवा चित्सुखरीत्या स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम् । (न्यायामृतं-मिथ्यात्वनिर्वचनम्)

(ಈ 7 ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ 'ನಿಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.)

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ಏಳು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

अनिर्वाच्यत्व(लक्षण)भङ्गः

वादावली —— तथा हि । अनिर्वचनीयत्वं किं निर्वचनविरहो वा निर्वाच्यविरहो वा । नाद्यः । स्वाभ्युपगतव्यवहारविषयत्वविरोधात् । द्वितीये सत्त्वविरहो वाऽसत्त्वविरहो वा । नाद्यः । असतोऽनिर्वाच्यतापातात् । नोत्तरः । ब्रह्मणोऽनिर्वाच्यतापातात् । अथ सदसद्वैलक्षण्यमनिर्वाच्यत्वमिति मतं तदाऽस्माभिर्जगतः सदसद्रूपताऽनभ्युपगमात्सिद्धसाधनता[1] । अथ प्रत्येकमुभयवैलक्षण्यं विवक्षितं तथाऽप्यसद्ब्रह्मवैलक्षण्याभ्युपगमेन प्रस्तुत-दोषानिस्तारः। एतेन सदसत्त्वानधिकरणत्वमनिर्वचनीयत्वमित्यपास्तम्[2] । प्रत्येकं सदसत्त्वाभ्यां विचारपदवीं न यत् । गाहते तदनिर्वाच्यमाहुर्वेदान्त (वादिन)वेदिन इति चेन्न । तादृशवस्तुनोऽ(प्र)[3]सिद्धत्वेनाप्रसिद्धविशेषण-त्वात्[4] । असत्त्वविरहे सत्त्वस्य सत्त्वविरहेऽसत्त्वस्य (निपतितत्वे) नियतत्वेनोभयविरहितत्वं व्याहतमेव[5] ।

---

1. सदसद्वैलक्षण्ये मिथ्यात्वे सिद्धसाधनता । (प्र.मि.अ.खण्डनम्)
2. सदसद्वैलक्षण्यं नाम सदसत्वानाश्रयत्वमिति चेत् तथापि न सिद्धसाधनतानिस्तारः । सत्वैकस्वभावस्य प्रपञ्चस्य सदसत्वानङ्गीकारात् । (प्र.मि.अ.खण्डनटीका)
3. अनिर्वचनीयं खलु निर्वचनानर्हमुच्यते । न च तत् प्रागेतदनुमानात् सिद्धम् । सर्वस्यापि निर्वचनार्हत्वात् ॥ (प्र.मि.अ.खण्डनटीका)
4. साध्यासिद्धिः इत्यर्थः । 'साध्यधर्मासिद्धिः अप्रसिद्धविशेषणताऽपरसंज्ञा' । (न्यायसुधा-सन्ध्याधिकरणम्)
5. व्याहतिः स्वघटकपदबोध्यार्थविरुद्धार्थप्रतिपादकपदघटितत्वम् ।

ಅನುವಾದ : ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, मिथ्यात्वं नाम अनिर्वचनीयत्वं ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ अनिर्वचनीयत्वं नाम किं ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಉತ್ತರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : अनिर्वचनीयत्वं नाम निर्वचनविरहो वा निर्वाच्यविरहो वा ॥ ಅಂದರೆ ತದ್ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತ್ತೀಯೋ? ಅಥವಾ ತದ್ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿದ್ದರೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯ-ವಾದ ಅರ್ಥ ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತ್ತೀಯೋ?

ತದ್ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಾಚಕಶಬ್ದಾಭಾವನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ इदं शुक्तिरूप्यं इदं अनिर्वचनीयं ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಘಟಪಟಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು प्रपञ्चः अनिर्वचनीयं ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸು-ವುದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದೀಯ. ಈಗ ತದ್ವಾಚಕ ಶಬ್ದಾಭಾವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ನೀನು ಒಪ್ಪಿದ अयं प्रपञ्चः इदं अनिर्वचनीयं ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ವಾಚಕಶಬ್ದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ವಾಚಕಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ मूकोऽहं ಎಂಬುವಂತೆ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚಕ ಶಬ್ದಾಭಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ವಾಚಕಶಬ್ದಗಳಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅವುಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಬ್ದ-ಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಸತ್ವ. ಆ ಸತ್ವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತ್ತೀಯೋ? ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಅಸತ್ವ. ಆ ಅಸತ್ವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತ್ತೀಯೋ?

ವಾಚ್ಯವಾದ ಸತ್ವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸತ್ ಆಗಿರುವ ಶಶಿವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಸತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಸತ್ತನ್ನೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಸತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಅಸತ್ವ. ಅದು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಚ್ಯವಾದ ಅಸತ್ವವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಆ ಅಸತ್ವ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅಸತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚಕಶಬ್ದಾಭಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಹಾಗೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಾಭಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಚನವಿರಹ ಎಂದಾಗಲೀ ನಿರ್ವಾಚ್ಯವಿರಹ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥ

ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಸತ್ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಸದಸತ್ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸದಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ सदसद्विलक्षणत्वं ಎಂಬುದನ್ನು सत् च तत् असत् च सदसत्, सदसतः विलक्षणं सदसद्विलक्षणं, तस्य भावः सदसद्विलक्षणत्वं ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಬೇಕು)

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. सदसद्विलक्षणत्वं ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಸದಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು (ಭೇದವನ್ನು) ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದರೆ सदसद्विलक्षणत्वं ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು, सत् च असत् च सदसती, ताभ्यां विलक्षणं, तस्य भावः सदसद्विलक्षणत्वं ಎಂದು ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸದ್ವಿ ಲಕ್ಷಣತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನೀವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡದ ಕಾರಣ एकसत्वेऽपि द्वयं नास्ति ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಇಂತಹ ಸದಸದ್ವಿ ಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷದಿಂದಲೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ನಾವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೇದವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷವು

ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಂ ನಾಮ ಸದಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವಂ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ನಿರಾಕೃತವಾಯಿತು.

ಹೇಗೆಂದರೆ : सत् च असत् च सदसती, सदसतोः भावः सदसत्वं, तस्य अनाधिकरणं तस्य भावः सदसत्वानधिकरणत्वं ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं प्रत्येकं अन्वेति ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸದಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವಂ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಸತ್ವಾನಧಿ-ಕರಣತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ವಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಬ್ರಹ್ಮಗತವಾದ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತು ಅಧಿಕರಣವಾಗದ ಕಾರಣ ಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಅಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವ ಹಾಗೂ ಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಸದಸತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದ-ರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ सदसद्विलक्षणत्वं ಹಾಗೂ सदसत्वानधिकरणत्वं ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

प्रत्येकं सदसत्वाभ्यां विचारपदवीं न यत् ।
गाहते तदनिर्वाच्यम् आहुः वेदान्तवेदिनः ॥

ಎಂದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತೆ, ಯಾವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸತ್ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅಸತ್ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಉಪಲಕ್ಷಣತಯಾ ಸದಸತ್ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : सिद्धं चेत् साध्यत्वमर्हति ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಧ್ಯವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೇತರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ (ಸಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಪಕ್ಷೇತರವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ (ಸಾಧ್ಯಾಪ್ರಸಿದ್ಧಿ) ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು, यत्र यत्र असत्वविरहः तत्र तत्र सत्वं, यत्र यत्र सत्वविरहः तत्र तत्र असत्वं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಅಸತ್ವವಿರಹವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಸತ್ವವಿರಹವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಸತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ನೀವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ವವಿರಹ ಅಸತ್ವವಿರಹಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಾವು ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु निषेधसमुच्चयस्य तात्त्विकत्वानभ्युपगमान्न व्याघातः[1]। तत्तत्प्रतियोगिदुर्निरूपतामात्रप्रकटनाय तत्तद्विलक्षणताभिलापादिति चेन्न। तथा सति तस्यानिर्वचनीयतापातात्। यथा खलु सत्त्वासत्त्वे भवन्मते दुर्निरूपत्वान्न जगतो विद्येते तथाऽनिर्वचनीयताया अपि दुर्निरूपत्वेन तदभावो ध्रुवः स्यात्। असत्त्वविरहे सत्त्वमित्यादिव्याप्त्यसिद्धेर्न व्याहतिरिति चेन्न। आत्मादौ [2]व्याप्तिसम्भवात्।

---

1. स्यादयं विरोधः। यदि निषेधसमुच्चयस्तात्विकः स्यात्। न चैतदस्ति। तस्यापि मिथ्यत्वाङ्गीकारात्। (तत्वोद्योतटीका)
2. अव्यभिचरितसाध्यसम्बन्धो व्याप्तिः। (प्र.मि.अ.खं.टिप्पणी - श्रीनिवासतीर्थीया)

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸತ್ವವಿರಹ ಅಸತ್ವವಿರಹ ಈ ಎರಡು ಅಭಾವಗಳೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅಭಾವಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಹೇಳಿದಾಗ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರ-ಮಾರ್ಥಿಕವಾಗದ ಅಭಾವಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಲು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಕಾರಣ, ವ್ಯಾಹತಿ-ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಿಮ್ಮ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ : ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಅಸದ್ವಿ-ಲಕ್ಷಣತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ್ದ ರಿಂದ ಆ ಎರಡು ಅಭಾವಗಳೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ (ಪಾರ-ಮಾರ್ಥಿಕವಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ-ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ವೈಯರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಈ ಎರಡೂ ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಾದ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸತ್ವದ ಅಭಾವ-ಅಸತ್ವದ ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು. ಹೊರತು ಆ ಅಭಾವಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಯರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನೀನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ದುರ್ನಿರೂಪತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳು ದುರ್ನಿರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯುತ್ತೀರೋ ಹಾಗೆಯೇ अनिर्वचनीयत्वं

नाम किं ? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಈವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳು ದುರ್ನಿರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೂ ದುರ್ನಿರೂಪ ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ನಾವು ದೃಢಪಡಿಸಿದಾಗ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಈ ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : यत्र यत्र असत्वविरहः तत्र तत्र सत्वं, यत्र यत्र सत्वविरहः तत्र तत्र असत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು ವ್ಯಾಹತಿದೋಷಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳೇ ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : यत्र यत्र असत्वविरहः तत्र तत्र सत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನೀನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೀಯ. ಹಾಗೆಯೇ यत्र यत्र सत्वविरहः तत्र तत्र असत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಸತ್ ಆದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೀಯ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ 'ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಸಿದ್ಧಿ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವು ನಿನಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ विमतं (जगत्) सत् असत्वविरहात् ब्रह्मवत् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ विमतं सत् असत्वविरहात् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಉಪಾಧಿದೋಷವನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— तत्रात्मत्वप्रयुक्तं सत्त्वमिति चेत्किं तदात्मत्वम् । घटादिव्यावृत्ताऽऽत्मवृत्तिर्जातिर्वा[1] किं वा सत्त्वं[2] उताबाध्यत्वं ज्ञानत्वं वा ज्ञानाधारत्वं वा स्वप्रकाशत्वं वा आत्मपदवाच्यत्वं वा तल्लक्ष्यत्वं[3] वा । नाद्यः । आत्मन एकत्वेन[4] तत्र जातेरयोगात्[5] । कल्पितात्मभेद-सद्भावान्नैवमिति चेन्न । कल्पितात्मनां [6]पक्ष(कुक्षि)निक्षिप्ततया तस्यानु-पाधित्वात् । न द्वितीयः । साध्याविशिष्टत्वात् ।

ಅನುವಾದ : विमतं सत् असत्वविरहात् ब्रह्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನೀವು ಹೇಳಿದ ಅಸತ್ವವಿರಹವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ಈ ಅಸತ್ವವಿರಹಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम् । (तर्कसङ्ग्रहः)
2. त्रिकालसर्वदेशीयनिषेधाप्रतियोगिता ।
   सत्तोच्यते........... । (न्यायामृतं-सत्वनिरुक्तिः)
3. 'लक्ष्यते चाखिलैः पदैः' इति वचनात् । तल्लक्ष्यत्वं नाम - आत्मपदलक्षणावृत्तिविषयत्वं (आत्मपदशक्यसम्बन्धवत्वं) इत्यर्थः । लक्षणा नाम - शक्यसम्बन्धः ।
4. एकव्यक्तिमात्रवृत्तिस्तु न जातिः । तथा चोक्तं-
   व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽथानवस्थितिः ।
   रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः ॥ (सिद्धान्तमुक्तावली प्रत्यक्षखण्डम्)
5. लक्षणव्याघातप्रसङ्गेन एकस्मिन्नुपदेशादिनैव सङ्गतिग्रहणाद्युपपत्या वैयर्थ्यप्रसङ्गेन च जातिवादिभिः जातेः अनेकाश्रयताश्रयणात् । (तत्वोद्योतटीका)
6. 'साध्यधर्मविशिष्टः पक्षः'। 'विशिष्टत्वं च धर्मधर्मिभावेनैव विवक्षितम्' । (प्र.मि.अ.खण्डनं-टीका)

ಹೇಗೆಂದರೆ : साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वं उपाधेः लक्षणं ಎಂದು ಇರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನವಾದ ಅಸತ್ವವಿರಹಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು. यत्र यत्र सत्वं तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ यत्र यत्र असत्वविरहः तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವವಿರಹವಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮತ್ವವಿಲ್ಲ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನವಾದ ಅಸತ್ವವಿರಹಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸತ್ವವಿರಹಾನುಮಾನವು ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಮಾನವು ಸತ್ವಸಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ, ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಈ ಅಸತ್ವವಿರಹಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನವಿರೋಧವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಅಸತ್ವವಿರಹಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ आत्मत्वं नाम किम् ? ಎಂದು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಕೊಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಜಾತಿ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಅಥವಾ ಸತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಅಥವಾ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಾಧಿಕರಣತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಅಥವಾ ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ? ಆತ್ಮಪದಲಕ್ಷ್ಯತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ ?

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.)

ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂದರೆ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮತ್ವವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ 'नित्यं एकं अनेकानुगतं सामान्यं' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವು ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಅನೇಕಾನುಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕಾತ್ಮವೃತ್ತಿಯಾದ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು आत्मवृत्तिजाति ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಕೂಡ, ಕಲ್ಪಿತರಾದ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಅನೇಕಾನುಗತವಾದಂತಾಯಿತು. ಅನೇಕಾನುಗತವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಜಾತಿಯಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧನವುಳ್ಳ ಸಮಗ್ರ ಪಕ್ಷದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಕಲ್ಪಿತರಾದ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಘಟಾದಿಗಳಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮತ್ವರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಪಕ್ಷೈಕದೇಶವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾದರೂ ಪಕ್ಷೈಕ-ದೇಶರಾದ ಕಲ್ಪಿತಆತ್ಮರಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಗ್ರಪಕ್ಷದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗದ ಕಾರಣ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಸತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, विमतं सत् असत्वविरहात् ಎಂಬುವ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಸತ್ವ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಉಪಾಧಿ-ಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಹೇಳಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. व्याप्यव्यापकभावस्य भेदसापेक्षत्वात् ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದು ವ್ಯಾಪ್ಯ ಇದು ವ್ಯಾಪಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರಬೇಕು.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಸತ್ವವೇ ಸಾಧ್ಯ-ಸತ್ವವೇ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಈ ಸತ್ವರೂಪಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕ ವಾಗದ ಕಾರಣ (ಆತ್ಮತ್ವವು) ಉಪಾಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಸತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

वादावली —— न तृतीयः । असति व्यभिचारात् । तस्यापि बाध्यत्वे [1]नासत्त्वस्यास्ति बाधकमित्यात्मवचनविरोधात् । न चतुर्थः । पक्षैकदेशा-व्यावृत्तेः । न पञ्चमः। आत्मन्यभावात्[2] । तद्गतस्तस्य पक्षनिक्षेपात् । न षष्ठः । स्वप्रकाशताया उपर्यपाकार्यत्वात् । न सप्तमः । आत्मन्यभावात् । नान्त्यः । पक्षाव्यावृत्तेः ।

ಅನುವಾದ : ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ ಅಥವಾ ಸತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯಸಮವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಕೆಲವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ यत्र यत्र सत्वं तत्र तत्र अबाध्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ यत्र यत्र

---

1. असत्वस्य ಎಂಬುವುದು ಅರ್ಷ ಆದ್ಯಜಂತ ಪ್ರಯೋಗವಾದ್ದರಿಂದ ಅಥವಾ ಭವಿತೃಪ್ರಧಾನ ನಿರ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ असतः ಎಂದು ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಸತ್‌ಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು ಅಸತ್ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ.
2. नापि ज्ञानाश्रयत्वं, निर्गुणत्वाङ्गीकारात् । (प्र.मि.अ.खण्डनटीका)

अबाध्यत्वं तत्र तत्र सत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವಿದ್ದಂತೆ ಸತ್ವವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥವೂ ಅಬಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र अबाध्यत्वं तत्र तत्र सत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ವವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯಸಮವ್ಯಾಪ್ತವಾಗದ ಈ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವಿದ್ದು ಸತ್ವವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸತ್ವವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಸತ್ತನ್ನೂ ಕೂಡ ಬಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. (ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನ ವಿರೋಧವೇ ಬರುತ್ತದೆ.)

ಹೇಗೆಂದರೆ : नासत्वस्यास्ति बाधकं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಈಗ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥ-ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯಸಮವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಭಂಗ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯಸಮವ್ಯಾಪ್ತವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವ-ವೆಂದರೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ-ಸತ್ವ-ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವದ ನಿಯಮವಿದ್ದ ಕಾರಣ ಅಸತ್ವವಿರಹವುಳ್ಳ ಸಮಗ್ರಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಇರಬಾರದು. ಆದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ

ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲೇ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವವಿರಹವಿದ್ದಂತೆ ಜ್ಞಾನತ್ವವೂ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ.[1] ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪ ವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ-ಸತ್ವ-ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ-ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र सत्वं तत्र तत्र ज्ञानाधारत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. (ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸತ್ವವಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವವಿಲ್ಲ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಕಲ್ಪಿತನಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಭಂಗವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವದ ಭಂಗವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಲ್ಪಿತರಾದ ಆತ್ಮರು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಲ್ಪಿತರಾದ ಆತ್ಮರನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಧಾರರೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವವಿರಹ ವಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕ-

1. ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಬರದಿದ್ದರೆ (ಉಪಾಧಿಯು ಸಮಗ್ರಪಕ್ಷದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗದಿದ್ದರೆ), ಉಪಾಧ್ಯಭಾವದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ವಾಗದ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ-ಸತ್ವ-ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ-ಜ್ಞಾನತ್ವ-ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, स्वप्रकाशत्वं नाम किं? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्त संविदनपेक्षत्वं-अवेद्यत्वं ಮೊದಲಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವೇ ಅಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರಿಂದ (ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ) 'ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ' ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಆರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ-ಸತ್ವ-ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ-ಜ್ಞಾನತ್ವ-ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವ-ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ ಈ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳದೇ, ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, अवाच्यं सर्वशब्दैस्तत् लक्ष्यते चाखिलैः पदैः ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯ (ಶ್ಲೋಕದ) ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಕಲಪದವಾಚ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವವೇ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ, ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವ' ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿಯೆಂದಾಗಲೀ, ಸತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ, ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ, ಜ್ಞಾನತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ, ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಆತ್ಮಪದಲಕ್ಷ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ ಅವನು ಸಕಲಪದಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಪದಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಆಪತ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ,

ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಆತ್ಮನು ಆತ್ಮಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಹೇಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಪದ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನವಾದ ಅಸತ್ವವಿರಹಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವ್ಯಾಪಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಉಪಾಧಿ-ಯಾದೀತು? ಇಂತಹ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮತ್ವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಪದಲಕ್ಷ್ಯತ್ವ' ಎಂಬ ಎಂಟನೇ (ಕೊನೆಯ) ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದ ನಂತರ ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— न च वाच्यमात्मादौ[1] न विकल्पोऽवकल्पते तस्य तवापि सिद्धत्वादिति । अस्माभिरुक्तप्रकारान्यतरस्वीकारेऽपि[2] त्वन्मते दोषग्रासानिस्तारात् । तस्मादसत्त्वविरहे सत्त्वमित्यादिव्याप्तिसिद्धेरुभय-विरहित्वं व्याहतमेवेति सिद्धम् ।

---

1. आत्मत्वादौ इत्यर्थः ।

2. 'कथमन्यतरेति । सत्यम् । उक्तेषु अष्टसु पक्षेषु सप्तपक्षान् एकराशीकृत्य एकं पक्षं चैकीकृत्य द्वित्वसम्पादनेन अन्यतर इत्यभिलापात्' । (वादावलीटिप्पणी-राघवेंद्रीया)

ಅನುವಾದ : ಆತ್ಮತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎಂಟು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ಖಂಡಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರೆ ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಆತ್ಮತ್ವವು ನಿರಾಕೃತವಾದಂತಾಯಿತಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ನಾವು ಆತ್ಮತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಘಟಕವಾದ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವ-ಆತ್ಮಪದವಾಚ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಕಲ್ಪಘಟಕವಾದ ಯಾವ ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ನಿಮಗೆ ದೋಷಗಳು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವೃತ್ತಿಜಾತಿ-ಸತ್ವ-ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ, ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ विमतं सत् असत्वविरहात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅಸತ್ವವಿರಹಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗದ ಕಾರಣ ಆ ಅಸತ್ವವಿರಹಾನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಅನುಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ यत्र यत्र असत्वविरहः तत्र तत्र सत्वं ಹಾಗೂ यत्र यत्र सत्वविरहः तत्र तत्र असत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಅಭಾವಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಜಗದ್ರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷವು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ

प्रत्येकं सदसत्वाभ्यां विचारपदवीं न यत् ।
गाहते तदनिर्वाच्यं आहुः वेदान्तवेदिनः ॥

ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಂತೆ सदसद्विलक्षणत्वं अनिर्वचनीयत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ಪದಾರ್ಥದ ಲಕ್ಷಣಖಂಡನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुनिर्णयः ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ತದ್ವಿಷಯಕ ಪ್ರಮಾಣ ಎರಡೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಆ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಈಗ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ತದ್ವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಈವರೆಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಖಂಡಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ತದ್ವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

अनिर्वाच्यत्वप्रमाणभङ्गः

वादावली — किञ्च न सदसद्विलक्षणत्वे मानम् । [1]विवादपदं सदसद्विलक्षणमिति [2]प्रतिज्ञायां [3]पक्षस्याप्रसिद्धविशेषणत्वप्रसङ्गात्[4] ।

---

1. सदसद्विलक्षणं न वेति विवादविषयीभूतं शुक्तिरूप्यादीत्यर्थः । (वादा-राघवेन्द्रटिप्पणी)
2. 'पक्षवचनं प्रतिज्ञा' । 'येनाकारेण योऽर्थः परं प्रति जिज्ञापयिषितः तथा तन्निर्देशः प्रतिज्ञा' । (प्र.मि.अ.खण्डनं-टीका)
3. प्र. कथं पक्षस्य अप्रसिद्धविशेषणत्वम् ? आत्माश्रयप्रसङ्गात् ।
उ. 'पक्षपदेन तदेकदेशो धर्मी लक्ष्यत इत्यदोषः । यद्विशेषणेन अयं पक्षः तदप्रसिद्धमिति वा' । (तत्वोद्योतटीका)

ಅನುವಾದ : ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, विवादपदं (शुक्तिरप्यादि) अनिर्वचनीयं बाध्यत्वात् व्यतिरेकेण ब्रह्मवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ತದ್ವಿಷಯಕ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : यत्र यत्र अनिर्वचनीयत्वाभावः तत्र तत्र बाध्यत्वाभावः ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಾಭಾವ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅಬಾಧ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯತ್ವಾಭಾವವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र अनिर्वचनीयत्वाभावः तत्र बाध्यत्वाभावः ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಾ-ಭಾವವು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಾಧ್ಯತ್ವಾಭಾವವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪಕ್ಷವಾದ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬಾಧ್ಯತ್ವಾಭಾವವು ಇಲ್ಲ. (ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಇದೆ) ಅಂದ ಮೇಲೆ व्यापकाभावे व्याप्यनिवृत्तिः अवश्यं भाविनी' ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಾಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ (ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯತ್ವವೇ ಇದೆ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ,

4. १. साध्यधर्मासिद्धिः अप्रसिद्धविशेषणताऽपरसंज्ञा ।

(न्यायसुधा-संध्याधिकरणम्)

२. अथ कथमप्रसिद्धविशेषणत्वं असाधकत्वे हेतुः । व्याप्तिपक्षधर्मताविरहात् । न ह्यप्रतीतेन कस्यापि व्याप्तिः शक्यग्रहा । सन्दिग्धसाध्यधर्मवांश्च पक्षः । न चाप्रसिद्धविशेषणोल्लेखी सन्देहो युज्यते । (तत्वोद्योतटीका)

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣತಾ ದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - (सिद्धं चेत् साध्यत्वमर्हति) 'ಸಾಧ್ಯವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೇತರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಿರಬೇಕು' ಎಂದು ನಿಯಮವಿದ್ದ ಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಪಕ್ಷೇತರವಾದ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ (ಸಾಧ್ಯಾಪ್ರಸಿದ್ಧಿ) ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ[1] - ''ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ದೋಷ ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನೀವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣತಾ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲೂ ಸಹ ಪಕ್ಷೇತರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾತ್ಮಕತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ (ಸಾತ್ಮಕತ್ವವು ಜೀವವುಳ್ಳ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಜೀವವುಳ್ಳ ಶರೀರವಾದರೋ ಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷೇತರವಾದ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಸಾತ್ಮಕತ್ವವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಣಾದಿಮತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಾತ್ಮಕತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನೀವು ಕೊಟ್ಟ ದೋಷವು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕಿಂತು निरात्मकत्वं किञ्चिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि व्यतिरेकिधर्मत्वात् घटत्ववत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಾಂತರದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ

---

1. सत्वासत्वे एकधर्मिनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् इत्यनुमानेन सामान्यतोऽनिर्वचनीयत्वप्रसिद्धौ शुक्तिरूप्यादि धर्मिविशेषाश्रयता तस्य केवलव्यतिरेकिणा साध्यते । अतो न दोष इति चेन्न । (तत्वोद्योतटीका)

ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಸಾತ್ಮಕತ್ವಸಾಧ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಾದಿಮತ್ತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.''

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— सत्त्वासत्त्वे एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वाद्रूपरसवदित्यनुमाने वस्तुशब्दस्य सच्छब्दपर्यायत्वात्सत्त्वं सन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगीति व्याघातः[1] । प्रमेयत्वाभिधेयत्वादावनैकान्तिकश्च[2] । अविरुद्धत्वमुपाधिश्च[3] ।

ಅನುವಾದ : ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿ (ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ) ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ನಾನೂ ಸಹ ಹೀಗೆಯೇ ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಾಧ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದು ನಾನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು

---

1. 'एककर्तृके वाक्ये पदयोः मिथः व्याघातः' इति जाति (स्ववचनव्याहति) रूपस्ववचनविरोधः इत्यर्थः ।
(प्रमाणपद्धतिः-अनुमानपरिच्छेदः)

2. १. 'सव्यभिचारोऽनैकान्तिकः'। 'एकान्तः सिद्धान्तो निश्चय इति पर्यायाः । एकान्तेन = अव्यभिचारेण चरतीति ऐकान्तिकः । न ऐकान्तिकः अनैकान्तिकः' । (तर्कसङ्ग्रहः-टिप्पणी)
२. अनैकान्तिकश्च ऊर्ध्वतादिवत् सन्देहहेतुत्वात् न साध्यं साधयति।
(तत्वोद्योतटीका)

3. साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वं उपाधिः ।
साध्यसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं साध्यव्यापकत्वम् ।
साधनवन्निष्ठात्यंताभावप्रतियोगित्वं साधनाव्यापकत्वम् । (तर्कसङ्ग्रहः)

'सत्वासत्वे एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಾಂತರದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳಿಗೆ ಏಕವಸ್ತುನಿಷ್ಠಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಅಭಾವವು ಇರುವುದೋ ಅದೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಸಾಧ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

(ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ सत्वासत्वे एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रति-योगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಾಂತರದಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಹೇಗೆಂದರೆ : सत्वासत्वे एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಇಲ್ಲಿ यत्र यत्र धर्मत्वं तत्र तत्र एकवस्तुनिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगित्वं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾದಿ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮತ್ವವಿದ್ದರೂ ಏಕವಸ್ತುನಿಷ್ಠಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವಿಲ್ಲ. (ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಎಂದರೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಅಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯತ್ವ-ದಲ್ಲಿ ಏಕವಸ್ತುನಿಷ್ಠಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು

ಅಭಿಪ್ರಾಯ.) ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವದ್ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮತ್ವಾನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಸಾಧ್ಯಘಟಕವಾದ 'ವಸ್ತು' ಶಬ್ದವು ಸತ್ ಶಬ್ದದ ಪರ್ಯಾಯವಾದ್ದರಿಂದ ಏಕವಸ್ತುನಿಷ್ಠಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಏಕಸನ್ನಿಷ್ಠ-ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದಂತಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ವ-ಅಸತ್ವಗಳೆರಡೂ ಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ असत्वं एकसन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ सत्वं एकसन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ सत्वं एकसन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಘಾತದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವ ರೂಪ ಉಪಾಧಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತಾ ಹಾಗೂ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತಾ ನಿಯಮವಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಏಕವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನವಾದ ಧರ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು.

यत्र यत्र एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तत्र तत्र अविरुद्धत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ರೂಪರಸಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ-ರಸಗಳೆರಡರ ಅಭಾವವೂ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ರೂಪರಸಗಳಲ್ಲಿ (ವಾಯು-ರೂಪ) ಏಕವಸ್ತುನಿಷ್ಠಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಇನ್ನು ಒಂದೇ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ-ರಸಗಳೆರಡೂ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ರೂಪರಸಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವೂ ಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ಮತ್ತು यत्र यत्र धर्मत्वं तत्र तत्र अविरुद्धत्वं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷವಾದ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವಿಲ್ಲ.

(ಸತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವವಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸತ್ವವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ವಾಸತ್ವ-ಗಳಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧತ್ವವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವಿಲ್ಲ.) ಹೀಗೆ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವು ಸಾಧನವಾದ ಧರ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕ-ವಾಗಿ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ, ವ್ಯಾಘಾತ, ಉಪಾಧಿ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ದುಷ್ಟವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮತ್ವಾನುಮಾನವು ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಧ್ಯವು (ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ವ್ಯಭಿಚಾರ-ವ್ಯಾಘಾತ-ಉಪಾಧಿದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಧರ್ಮತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಧರ್ಮತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किञ्च घटत्वाघटत्वे एकधर्मिनिष्ठात्यन्ताभावप्रति-योगिनी धर्मत्वाद्रूपरसवदित्याभाससमानयोगक्षेमश्च[1] ।

ಅನುವಾದ : सत्वासत्वे एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿ, ಇದರಿಂದ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಒಂದು (ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ)

---

1. अप्राप्तदूषणप्राप्तिः योगः । प्राप्तदूषणस्य परिहारलक्षणं क्षेमः । आभासेन अनुमानेन समानौ योगक्षेमौ यस्य सः आभाससमानयोगक्षेमः । आभासानुमाननिष्ठानि दूषणानि त्वदीयानुमानेऽपि समानानि । तत्परिहारप्रकारश्च आभासानुमानेऽपि समान इत्यर्थः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದಾದರೆ, घटत्वाघटत्वे एकधर्मिनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಘಟತ್ವ-ಅಘಟತ್ವಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾದೋಷ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

(सत्वासत्वे एकवस्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ (ಸತ್ ಪದಾರ್ಥವೂ ಆಗದ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥವೂ ಆಗದ) ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ನಾವೂ ಸಹ ಅದೇ ರೀತಿಯಾದ घटत्वाघटत्वे एकधर्मिनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिनी धर्मत्वात् रूपरसवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಘಟತ್ವಾಘಟತ್ವಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ (ಘಟವೂ ಆಗದ ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಆಗದ) ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಘಟರೂಪ ಅಥವಾ ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಘಟವೂ ಆಗದ ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಆಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಧನೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಮೊದಲಾದ ದೋಷ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಬಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿದೋಷಗಳನ್ನು ನೀವು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾವೂ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ 'ದೋಷಗಳ ಬರುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರ' ಇವೆರಡರ ಸಮಾನತೆಯೇ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ).

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ವ್ಯಾಘಾತ-ಉಪಾಧಿ ಹಾಗೂ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಧರ್ಮತ್ವಾನುಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಬಾಧ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷತಾದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯತ್ವಾನು-ಮಾನವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ-ವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ-ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— सच्चेन्न बाध्येतासच्चेन्न प्रतीयेतेत्यर्थापत्तिरेवा-निर्वचनीये [1]प्रमाणमिति चेन्न । सच्चेन्न बाध्येतेत्यत्र किमिदं सद्विवक्षितं किं [2]सत्तायुक्तमथाबाध्यमुत[3] ब्रह्मस्वरूपम् । नाद्यः । सत्तायुक्तस्य प्रपञ्चस्य भवन्मते बाध्यतया यत्सत्तदबाध्यमिति व्याप्त्यसिद्धेः । न द्वितीयः। यदबाध्यं तदबाध्यमिति साध्याविशिष्टत्वात्[4] । न तृतीयः । सिद्ध-साधनत्वात् ।

ಅನುವಾದ : ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ[5] ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು

---

1. यदत्यन्तासत् न तत् प्रतीयते यथा नरविषाणम् । यच्चात्यन्तसत् न तत् बाध्यते यथा आत्मा । तदिह उभयान्यथानुपपत्या अनिर्वचनीयतैव आश्रायितुं युक्तेति ॥ (तत्वोद्योतटीका)
2. केचित् जातिविशिष्टा व्यक्तिः पदार्थ इति मन्यन्ते । तदभिप्रायेण एवं विकल्पितम् ।
3. सत्यं अबाध्यमिति परेणाङ्गीकृतम् । तदनुसारेण एवं विकल्पितम् ।
4. 'तथा सति यदबाध्यं न तत् बाध्यते इति व्याप्यव्यापकभावानुपपत्तिः स्फुटैव' । (तत्वोद्योतटीका)
5. अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादके बुद्धिः अर्थापत्तिः । 'अर्थतः प्राप्तिरेवार्थापत्तिरित्यभिधीयते' । (ब्रह्मतर्कोद्धृतं तत्वनिर्णयवाक्यं)

ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादके बुद्धिः अर्थापत्तिः । 'ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಹೊರತು ಯಾವುದನ್ನು ಕೂಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರ ದರ್ಶನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದುದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೇ ಉದಾ: ಹಗಲು ಊಟ ಮಾಡದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರಾತ್ರಿಭೋಜನವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಹೊರತು ಪೀನತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪೀನತ್ವ ದರ್ಶನದಿಂದ ಹಗಲು ಊಟ ಮಾಡದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೀನತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ರಾತ್ರಿಭೋಜನ ವಿಷಯಕಬುದ್ಧಿಯೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಎರಡನೇ ಉದಾ: ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ (ಮನೆಯ) ಹೊರಗೆ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಹೊರತು गृहे असत्व ವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ गृहे असत्व ದ ದರ್ಶನದಿಂದ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನ ಗೃಹೇ ಅಸತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ-ವಾದ ಬಹಿಃಸತ್ವವಿಷಯಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ.

ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತ सच्चेन्न बाध्येत असच्चेन्न प्रतीयेत (यत्र यत्र सत्वं तत्र तत्र बाधाभावः ಹಾಗೂ यत्र यत्र असत्वं तत्र तत्र प्रतीत्यभावः) ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ವೇಳೆ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನಂತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಧವು ಬರಬಾರದಿತ್ತು. ಪ್ರಕೃತ ವೇದಾಂತ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಧಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಂತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬಾರದಿತ್ತು. ಪ್ರಕೃತ अयं घटः - अयं पटः ಮೊದಲಾದ ರೀತಿ-ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತೀತ್ಯನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಹೊರತು ಬಾಧ-ಪ್ರತೀತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬಾಧಪ್ರತೀತ್ಯುಭಯಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು

(ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು) ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಈ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

सच्चेन्न बाध्येत (ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಾಧ್ಯವಾಗಬಾರದಿತ್ತು) ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬುದಕ್ಕೆ यत् सत्तायुक्तं तत् अबाध्यं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, यत् सत्तायुक्तं तत् अबाध्यं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು, ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಈ ಹಿಂದಿನ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬುದನ್ನು यत् अबाध्यं तत् अबाध्यं ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ವ್ಯಾಪಕವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ व्याप्यव्यापकभावस्य भेदव्याप्तत्वात् ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ, ಇದು ವ್ಯಾಪ್ಯ ಇದು ವ್ಯಾಪಕ ಎಂದು

ಹೇಳಲು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವು ನಿಯತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ यत् अबाध्यं तत् अबाध्यं ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ವ್ಯಾಪ್ಯ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ವ್ಯಾಪಕವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡರಲ್ಲೂ (ಆಪಾದ್ಯ-ಆಪಾದಕಗಳಲ್ಲಿ) ಅಭೇದವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕ-ಭಾವದ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಸತ್ತಾಯುಕ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬುದನ್ನು ब्रह्मस्वरूपं चेत् न बाध्येत ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ बाध्यते चेदानीं अतो न ब्रह्मस्वरूपं ಎಂದು ವಿಪರ್ಯಯಪರ್ಯವಸಾನ ಮಾಡಿದಾಗ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿ-ಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಸತ್ ಪದದಿಂದ ಸತ್ತಾಜಾತಿ-ಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ-ವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬಾರದಿರುವುದ-ರಿಂದ, सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಬಾಧಾನ್ಯಥಾನು-ಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ सच्चेन्न बाध्येत ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ असच्चेन्न प्रतीयेत ಎಂಬ ಎರಡನೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— असच्चेन्न प्रतीयेतेत्यत्रासतोऽसत्त्वेन प्रतीतिर्निषिध्यते सत्त्वेन वा । आद्येऽसद्व्यवहारलोपप्रसङ्गः । द्वितीये भ्रान्तिव्यवहारलोपप्रसङ्गः । प्रकृतादन्यात्मना प्रतीतेरेव भ्रान्तित्वात्[1] । तत्र चान्याकारस्यासतः सत्त्वेन प्रतिभासाङ्गीकारात् ।

ಅನುವಾದ : ಇನ್ನು असच्चेन्न प्रतीयेत ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರತೀತ್ಯನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ असच्चेन्न प्रतीयेत (ಅಸತ್ ಆದ ಪದಾರ್ಥವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅಸತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ शशविषाणं असत् ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ - ಪ್ರಕೃತವಾದ (ಇರುವ) ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಭ್ರಾಂತಿ. ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅಸತ್ ಆದ ರೂಪ್ಯಾತ್ಮಕತ್ವವು ಸತ್ ಎಂದು ತೋರುವುದರಿಂದ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಕೈ

---

1. असतः सत्वप्रतीतिः सतोऽसत्वप्रतीतिः इति अन्यथाप्रतीतेरेव भ्रान्तित्वात् । (विष्णुतत्वनिर्णयटीका)

ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली — तस्यानिर्वचनीयत्वं[1] ब्रूम इति चेन्न । तदपि किं प्रकृतेनैव रूपेण प्रतीयते भ्रान्तावन्याकारेण वा । आद्ये भ्रान्तिव्यवहारलोपप्रसङ्गः । द्वितीयेऽसतः सत्त्वेन प्रतीतिरनिवार्या । अथ तस्याप्यनिर्वचनीयत्वं मन्यसे तर्ह्यनवस्था[2] । तथा च निर्णयदर्शनं दुःशकं प्रसज्येत ।

ಅನುವಾದ : ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ (ರಜತಾತ್ಮಕತ್ವವು) ರಜತವು ಅಸತ್ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂತು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರಜತವನ್ನು (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ) ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ರಜತಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಅಸತ್‌ಗೆ ಸತ್ತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನಲ್ಲ. 'अनिर्वचनीयार्थप्रतीतिः भ्रान्तिः' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ-ವ್ಯವಹಾರಲೋಪಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರಜತವು (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ) ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ?

ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ರಜತವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ತೋರುವುದಾದರೆ ಯಥಾವಸ್ಥಿತಜ್ಞೇಯವಿಷಯೀಕಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ इदं रजतं ಎಂಬುವುದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. अनिर्वचनीयत्वं प्रातिभासिकत्वम् ।
2. अप्रामाणिकानन्तपदार्थकल्पनाविश्रान्त्यभावः अनवस्था ।

ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ರಜತವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದು ತೋರುವುದಾದರೆ, ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಸತ್ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಸತ್ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ?

ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಸತ್ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸತ್ ಆದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವುಳ್ಳ ರಜತವನ್ನು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಅಸತ್ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿ ವಿಕಲ್ಪ. ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅಸತ್ ಆದ ಆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಅಸತ್ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಸತ್ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ?

ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅಸತ್ ಆದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಅಸತ್ ಎಂದು ತೋರುವುದಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾವಸ್ಥಿತಜ್ಞೇಯವಿಷಯೀಕಾರಿಯಾಗುವುದ-ರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಆಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

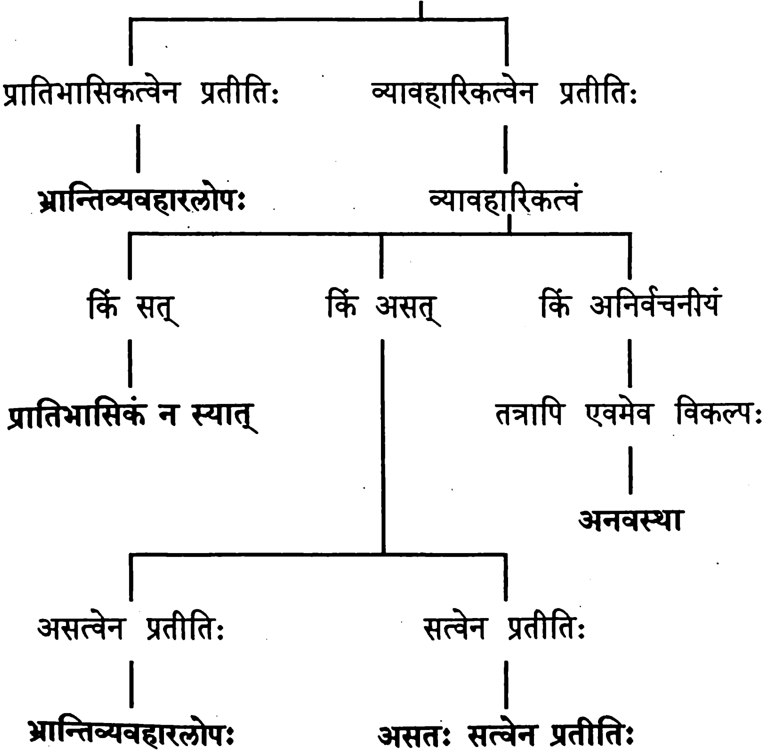
ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅಸತ್ ಆದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಸತ್ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವನ್ನು ಸತ್ ಅಥವಾ ಅಸತ್ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ದೋಷಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವನ್ನು ಸತ್ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಸತ್ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರಲೋಪಪ್ರಸಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅಸತ್‌ಗೆ ಸತ್ವೇನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ : ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಅನ್ಯಾಕಾರದಿಂದ

ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದರಿಂದ ರಜತಕ್ಕೆ (ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದ) ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವದ ನಿರ್ಣಯವೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಇಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ದೋಷಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.)



ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ असच्चेन्न प्रतीयेत ಎಂದು ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ असच्चेन्न प्रतीयेत ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ सच्चेन्न

ಬಾಧ್ಯೇತ ಹಾಗೂ ಅಸಚ್ಚೇನ್ನ ಪ್ರತೀಯೇತ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥದ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ತದ್ವಿಷಯಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವೇ ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ मिथ्यात्वं नाम अनिर्वचनीयत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಮಾಣನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು. ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವ ಭಂಗವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : मिथ्यात्वं नाम अनिर्वचनीयत्वं ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ मिथ्यात्वं नाम असत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— न द्वितीयः । अपदर्शनत्वात्[1] । न तृतीयः । विचारागोचरत्वात् । तथा हि । काऽसौ सद्विविक्तता नाम । किं [2]परजातिविरहोऽब्रह्मत्वं वाऽसत्त्वं वाऽबाध्येतरत्वं वा । नाद्यः । तेनापि जगति जातेरनिराकरणात् । न द्वितीयः । सिद्धसाधनत्वात्[3] । न तृतीयः । अपसिद्धान्तात् । चतुर्थेऽपि ब्रह्मेतरत्वाभ्युपगमेन सिद्धसाधनत्वात् । अबाध्येतरत्वं नाम बाध्यत्वमिति चेन्न । बाध्यत्वानिरूपणात् ।

---

1. अपसिद्धान्तात् इत्यर्थः । 'पूर्वाचार्यैः यत्प्रामाणिकतयाऽभ्युपगतं तद्विरुद्धाङ्गीकारः अपसिद्धान्तः' । (प्रमाणपद्धतिः अनुमानपरिच्छेदः)
2. सत्ताजात्यभाव इत्यर्थः ।
   'सामान्यं द्विविधं प्रोक्तं परं चापरमेव च ।
   द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते' ॥ (कारिकावली-प्रत्यक्षखण्डम्)
3. ब्रह्मविवेकस्य मयाऽप्यङ्गीकृतत्वात् सिद्धसाधनता । (तत्वोद्योतटीका)

ಅನುವಾದ : ನಾವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳದೇ ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಸತ್ವವಾದರೋ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಆದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಾದರೆ विमतं असत् दृश्यत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅಸತ್ವವನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡದ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ನಾವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳದೇ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಜರೂ ಕೂಡ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತದೋಷಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂದರೆ ಪರಜಾತ್ಯಭಾವ (ಸತ್ತಾಜಾತ್ಯಭಾವ) ಎಂದರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಅಸತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಅಬಾಧ್ಯೇತರತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ?

ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂದರೆ ಪರಜಾತ್ಯಭಾವ ಎಂದರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ विमतं परजात्यभाववत् दृश्यत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪರಜಾತಿಯ

ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಜಾತ್ಯಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನತ್ವ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ विमतं ब्रह्मभिन्नं दृश्यत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಭೇದವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಭೇದವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಸತ್ವವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ವ ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಅರ್ಥವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳದೇ ಅಬಾಧ್ಯೇತರತ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಅರ್ಥವೂ ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं अबाध्येतरत् दृश्यत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಬಾಧ್ಯಪದದಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಬಾಧ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವನ ಭೇದವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮೇತರತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಬಾಧ್ಯೇತರತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಬಾಧ್ಯಭಿನ್ನತ್ವ ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದು

ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೀವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯಭಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ (ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬಂದರೂ) ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಈಗ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅಬಾಧ್ಯೇತರತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಿಮಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

वादावली —— तत्किमन्यथाज्ञातस्य सम्यग्ज्ञातत्वं[1] प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वं[2] वा । नाद्यः । सिद्धसाधनत्वात् । अस्माभिरपि सर्वमनिर्वचनीयमित्याद्यन्यथाज्ञातस्य जगतो यथावज्ज्ञातताभ्युपगमात् ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವಿಕೆ' (अन्यथाज्ञातस्य सम्यग्ज्ञातत्वं) ಎಂದರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ 'ಪ್ರತೀತವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' (प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वं) ಎಂದರ್ಥವೋ?

ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಿಕೆ' ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : 'सर्वं अनिर्वचनीयं' 'सर्वं क्षणिकं' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು (ಈ ಪ್ರಪಂಚವು

---

1. अधिष्ठानविशेष्यकस्वावृत्तिधर्मप्रकारकज्ञानोत्तरकालीन-स्वावृत्तिधर्माप्रकारकस्ववृत्तिधर्मप्रकारकज्ञानं बाधः इति वक्तव्यम् । इदमेव चान्यथाज्ञातस्य सम्यग्विज्ञानं नाम । (न्यायसुधामण्डनम्)
2. प्रतियोग्याधारत्वेन प्रतीयमानाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् । अथवा स्वप्रकारकज्ञानविशेष्यवृत्त्यत्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् इत्यर्थः ।

ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂಬ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆಗುವುದರಿಂದ अन्यथाज्ञातस्य सम्यग्ज्ञातता ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು. ಸಿದ್ಧವಾದ ಆ ಸಾಧ್ಯವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : बाध्यत्वं नाम अन्यथाज्ञातस्य सम्यग्ज्ञातत्वं ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಈಗ बाध्यत्वं नाम प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— द्वितीये किमेकदेशकालप्रतिपन्नस्य कालान्तरादौ निषेधप्रतियोगित्वमुत त्रिकालाखिलदेशनिषेधप्रतियोगित्वम् । नाद्यः । अंशे सिद्धसाधनत्वात् । रीत्यन्तरेणानित्यत्वादेरेवोक्तत्वात् । न द्वितीयः । नित्यसर्वगतयोः [1]कालाकाशयोस्तादृशबाधप्रतिज्ञाने व्याघातात् ।

ಅನುವಾದ : ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವಿಕೆ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಕಿಂತು 'ಪ್ರತೀತವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ಒಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ (एकदेशकालप्रतिपन्नस्य कालान्तरादौ निषेधप्रतियोगित्वं) ಎಂದು ಅರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಮೂರು ಕಾಲ-ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ (त्रिकालाखिलदेशनिषेधप्रतियोगित्वं) ಎಂದರ್ಥವೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

---

1. अत्र कालपदेन अंशिकालस्य आकाशपदेन अव्याकृताकाशस्य ग्रहणात् । (वादा-राघवेन्द्रीया)

(ಅಂದರೆ, ಒಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧವೋ? ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷೇಧವೋ? ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.)

ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಒಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳೂ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು 'ಇಲ್ಲಿ ಇವೆ' ಎಂದು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನಿಸಿ, 'ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಈಗ ಇವೆ' ಎಂದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನಿಸಿ, 'ಈಗ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ एकदेश-कालप्रतिपन्नस्य कालान्तरादौ निषेधप्रतियोगित्व ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ (ಅನಿತ್ಯ-ಅವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಧ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಶೇ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವ-ಅವ್ಯಾಪ್ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, उद्देश्यसिद्धिं विना पक्षे साध्यपर्यवसानं अर्थान्तरता ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಉದ್ದೇಶ್ಯವಾದದ್ದು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯಪರ್ಯವಸಾನವೇ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ. ನೀವು ಈ ರೀತಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಉದ್ದೇಶ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಅನಿತ್ಯತ್ವ-ಅವ್ಯಾಪ್ತತ್ವ ರೂಪವಾದ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ (ಸಾಧ್ಯವೇ) ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಂಶೇ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಒಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ

ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾಗುವಿಕೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಮೂರು ಕಾಲ- ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಇಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲೆಡೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳೂ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದರೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬಾರದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ - ಬೇರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ-ಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಕಾಲ-ಆಕಾಶಗಳು ನಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ त्रैकालिक सार्वत्रिक निषेधವು ಕೂಡದ ಕಾರಣ ಅಂಶೇ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರು ಕಾಲ-ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ 'ಒಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' ಹಾಗೂ

---

1. नित्यत्वात् त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं सर्वगतत्वात् अखिलदेशगतनिषेधप्रतियोगित्वं च व्याहतम् । तथा चांशतो बाध इति भावः । (वादा-राघवेन्द्रीया)

'ಮೂರು ಕಾಲ- ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ, ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಪ್ರತೀತವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಪ್ರತೀತವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಅದೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— काचेयं प्रतिपन्नता[1] नाम । प्रमाणप्रतिपन्नता[2] भ्रान्तिप्रतिपन्नता[3] वा । नाद्यः । प्रमाणप्रतिपन्नस्य त्रिकालाखिलदेशनिषेधप्रतियोगितासाधनेऽतिप्रसङ्गात् । द्वितीये वक्तव्यम् कोऽयं निषेधः । अभाववेदनं[4] सद्विविक्तत्ववेदनं[5] वा । नाद्यः । अत्यन्तासत्त्वापातात्[6] । न द्वितीयः । तस्यैवाद्याप्यनिरूपणात् ।

ಅನುವಾದ : (प्रतिपन्नोपाधौ) 'ಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪನ್ನ ಎಂದರೆ 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಷಯ' ಎಂದರ್ಥ. प्रतिपन्नोपाधौ ಎಂದರೆ 'ಆಶ್ರಯತ್ವೇನ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ) ವಿಷಯವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ'

---

1. प्रतिपत्ति(ज्ञान)विषयता ।
2. प्रमात्मकप्रतिपत्ति(ज्ञान)विषयता ।
3. भ्रमात्मकप्रतिपत्ति(ज्ञान)विषयता ।
4. अभाववेदनमिति स्वरूपेण निषेधबुद्धिः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
5. सद्विविक्ततावेदनं सत्वेनोक्तनिषेधबुद्धिः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
6. प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वमपि ह्यन्यत्रासत्वेन सम्मतस्य पटादेः सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वपर्यन्तमिति त्वन्मतम् । अन्यथा अन्यत्र तत्सत्वापातात् । तथा च कथं नात्यन्तासत्वापत्तिः? न हि शशशृङ्गादीनामपीतोऽन्यदसत्वमस्ति । (न्यायामृतं-द्वितीयमिथ्यात्वभङ्गः)

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು (ಜ್ಞಾನವು) ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರಿ? ಪ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೊ? ಅಥವಾ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಅಂದರೆ ಆಶ್ರಯತ್ವೇನ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ (प्रमात्मकप्रतिपत्ति-विषयವಾದ) ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತ್ರೈಕಾಲಿಕನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆಶ್ರಯತ್ವೇನ ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ (भ्रमात्मकप्रतिपत्तिविषयವಾದ) ಉಪಾಧಿ-ಯಲ್ಲಿ ತ್ರೈಕಾಲಿಕನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತಿಪನ್ನ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : ''ಆಶ್ರಯತ್ವೇನ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತ್ರೈಕಾಲಿಕನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ'' ಎಂಬ ಮಾತು ''ಉಪಾಧಿನಿಷ್ಠತಯಾ (ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು) ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ತ್ರೈಕಾಲಿಕನಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ'' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉಪಾಧಿನಿಷ್ಠತಯಾ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ತ್ರೈಕಾಲಿಕನಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, अन्तर्बहिश्च तत् सर्वं व्याप्य नारायण: स्थित: ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸರ್ವದೇಶಕಾಲನಿಷ್ಠತಯಾ ಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ತ್ರೈಕಾಲಿಕನಿಷೇಧ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತಿಪನ್ನ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಇನ್ನು 'ಆಶ್ರಯತ್ವೇನ ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತ್ರೈಕಾಲಿಕ-ನಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, निषेध ಪದ-ದಿಂದ ಮೂರುಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿಷೇಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವವನ್ನು (ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸತ್ವೇನ ನಿಷೇಧವನ್ನು) ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿಷೇಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, (ಉಪಾಧಿನಿಷ್ಠತಯಾ ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿಷೇಧಿಸಿದರೆ) ಶಶವಿಷಾಣಾದಿ-ಗಳಂತೆ ಜಗತ್ತೂ ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ : काऽसौ सद्विविक्तता नाम ? किं परजातिविरहः, अब्रह्मत्वं वा, असत्वं वा, अबाध्येतरत्वं वा ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಅನೇಕದೋಷಗಳನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವವನ್ನೇ ವಿವಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ವಿಕಲ್ಪ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ಮತ್ತೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ-ವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं बाध्यत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ अन्यथाज्ञातस्य सम्यग्ज्ञातत्वं ಎಂದಾಗಲೀ प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ अबाध्येतरत्वं नाम बाध्यत्वं ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪರಜಾತಿವಿರಹ' 'ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನತ್ವ' 'ಅಸತ್ವ' 'ಅಬಾಧ್ಯೇತರತ್ವ' ಈ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಅಸಮಂಜಸವಾದ್ದರಿಂದ ''सद्विविक्तत्वं मिथ्यात्वं'' ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ, ಅಸತ್ವ ಹಾಗೂ ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— न चतुर्थः । विचारागोचरत्वात् । तथा हि । [1]प्रमाणाविषयत्वं नाम यत्किञ्चित्प्रमाणाविषयत्वं वा प्रमाणमात्राविषयत्वं वा । नाद्यः । गन्धादेः श्रोत्राद्यविषयतासिद्ध्या सिद्धसाधनत्वात् । न द्वितीयः । ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वापातात् । प्रमाणाविषयत्वे प्रपञ्चस्य

---

1. यथार्थं प्रमाणम् । ज्ञेयं अनतिक्रम्य वर्तमानं यथावस्थितमेव ज्ञेयं यद्विषयीकरोति नान्यथा तत् प्रमाणमित्यर्थः ।

(प्रमाणपद्धतिः प्रत्यक्षपरिच्छेदः)

तत्पक्षीकरणायोगाच्च[1] । [2]अतत्त्वावेदकप्रत्यक्षादिसिद्धतया पक्षीकरणमुपपन्नमिति चेन्न । प्रत्यक्षादेरतत्त्वावेदकत्वे मानाभावात् । विषयस्यासत्त्वादेव[3] तत्सिद्धिरिति चेत्तदेव कुतः ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಗಂಧಾದಿಗಳು ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದರೂ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಧಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವಿಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆ ಗಂಧಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ 'ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವಿಕೆ'ಯನ್ನೇ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಸಿದ್ಧ ಸಾಧನತಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

---

1. 'प्रत्यक्षगृहीतधर्मिका एका युक्तिः, आगमावगतधर्मिका अन्या, युक्त्यवगतधर्मिका अपरा' इत्येवं युक्तेः त्रैविध्यकथनात् प्रत्यक्षाद्यन्यतमप्रमाणसिद्धस्यैव पक्षत्वमिति गम्यते । प्रकृते च प्रपञ्चस्य सर्वप्रमाणाविषयत्वे पक्षीकरणासम्भवात् इति हृदयम् ।
2. मिथ्याभूतवस्तुविषयीकारिप्रत्यक्षादिसिद्धतया ।
3. विषयस्य मिथ्यात्वादेव इत्यर्थः । 'न चात्र असत्यशब्दोऽत्यन्तासत्परः । अत्यन्तासत्वाभ्युपगन्तुः वादिन एव अभावात्' इति अग्रे स्मृतिविरोधप्रदर्शनावसरे वक्ष्यमाणत्वात् ।

ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು' ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಗಂಧಾದಿಗಳು ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವಿಕೆ ಬಂದರೂ ಸಹ, ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವಿಕೆ' ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರನಾಗದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಈ ರೀತಿಯ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು' ಎಂಬುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು' ಹಾಗೂ 'ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದು' ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮತ್ತು, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾದರೆ (ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ) ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಿದ್ಧೇ ಧರ್ಮಿಣಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು' ಎಂಬುವುದು ಧೂಮಾನುಮಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಧೂಮಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಪರ್ವತವು

ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ गगनारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲೂ ಗಗನಾರವಿಂದವು ಪಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದದ್ದು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಈ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಈಗಲಾದರೋ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತು ಪಕ್ಷವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಪಕ್ಷವಾಗದ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಆಪತ್ತಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಜಗತ್ತು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾದ (ಅಯಥಾವಸ್ಥಿತಜ್ಞೇಯವಿಷಯೀಕಾರಿಯಾದ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಅತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷೀಕರಣವು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕ-ವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ? ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಜಗತ್ತೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್

''प्रत्यक्षादि अतत्वावेदकं मिथ्याभूतार्थविषयकत्वात् । शुक्तिरूप्य-प्रत्यक्षवत्'' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗದ ಕಾರಣ (ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಈವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ) ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ, ವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದ್ದರಿಂದ ''ಅತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

वादावली —— किञ्चातत्त्वावेदकं[1] प्रमाणं[2] चेति व्याघातः । अतत्त्वावेदकं प्रमाणं चेच्छुक्तिरजतज्ञानमपि प्रमाणं किन्न स्यात् । अतत्त्वावेदकत्वाविशेषात् । प्रमाणं चेन्नातत्त्वावेदकम् । अद्वैतवाक्यवत् । न पञ्चमः । सर्वमनिर्वचनीयं क्षणिकं ब्रह्माकार्यमित्याद्यप्रमाणविषयताभ्युपगमेन सिद्धसाधनत्वात् । भ्रमप्रतीतत्वं विवक्षितमिति चेत् । तथा सति तस्यासत्त्वेन[3] सिद्धान्तविरोधः ।

ಅನುವಾದ : ಹಾಗೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅತತ್ವಾವೇದಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಘಾತವೂ (ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವೂ) ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ,

---

1. अतत्वावेदकं मिथ्यात्वग्राहकम् । (वादा-राघवेन्द्रीया)
2. प्रमाणं सत्यार्थग्राहकम् । (वादा-राघवेन्द्रीया)
3. असत्वप्रसङ्गेन इत्यर्थः । आरोप्यतया भ्रमविषयत्वस्यैव असत्वादिति भावः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾವಸ್ಥಿತಜ್ಞೇಯವಿಷಯೀಕಾರಿ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನು ಅತತ್ವಾವೇದಕ ಎಂದು ಹೇಳಿ (ಅಯಥಾವಸ್ಥಿತ ಜ್ಞೇಯ-ವಿಷಯೀಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ) ಪುನಃ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಯಥಾವಸ್ಥಿತಜ್ಞೇಯವಿಷಯೀಕಾರಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಘಾತ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾದರೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ. ಏನು ದೋಷ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವೂ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿದೆ. (ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.) ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾದ್ದರಿಂದ इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗದ ಕಾರಣ, 'ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾದದ್ದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವಾದದ್ದು ಅತತ್ವಾ-ವೇದಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು तत्वमसि ಮೊದಲಾದ ಅದ್ವೈತವಾಕ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅತತ್ವಾವೇದಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ प्रत्यक्षादिकं अतत्वावेदकं न भवति प्रमाणत्वात् अद्वैतवाक्यवत् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗದ ಕಾರಣ 'ಜಗತ್ತು ಅತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಅಸಮಂಜಸವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಅದು ಪಕ್ಷವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಪಕ್ಷವಾಗದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ನಾವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳದೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - सर्वं अनिर्वचनीयं, सर्वं क्षणिकं, सर्वं ब्रह्माकार्यं ಮೊದಲಾದ ಅಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆರೋಪ್ಯತಯಾ ಭ್ರಮವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೀವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಭ್ರಮವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. (ಆರೋಪ್ಯತಯಾ ಭ್ರಮವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ) ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ-ವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭ್ರಮವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜಗತ್ತೂ ಸಹ ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ ಅಸತ್ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವು इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯತಯಾ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಸತ್ ಆಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತೂ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಸತ್ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.) 'ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ ಆಗಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅಸತ್ ಎಂದಲ್ಲ. ಈಗ ನೀವು ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ-ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭ್ರಮವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ-ಪಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ನಾವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯತ್ವ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಿಂತು ಅವಿದ್ಯಾತತ್ಕಾರ್ಯಯೋಃ ಅನ್ಯತರತ್ವ' (ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ) ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಆರನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

अविद्यालक्षणनिरासः

वादावली —— न षष्ठः । केयमविद्या नाम । [1]अनाद्यनिर्वाच्या वा अनादिभावरूपत्वे सति विज्ञानविलाप्या[2] वा भ्रमोपादानं[3] वा । नाद्यः । अनिर्वाच्यासिद्ध्याऽप्रसिद्धविशेषणत्वात् । आकाशादौ लक्षणस्यातिव्याप्तेश्च[4] । ब्रह्मव्यतिरिक्तस्यानादित्वानभ्युपगमान्नैवमिति चेत् । एवं तर्हि लक्षणस्यासम्भवः[5] ।

ಅನುವಾದ : ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಅವಿದ್ಯಾತತ್ಕಾರ್ಯಯೋಃ ಅನ್ಯತರತ್ವ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿಮಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - 'ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ 'ಅನಾದಿಭಾವ-

---

1. वार्तिके, जीव ईशो विशुद्धा चिद्भेदस्तस्यास्तयोर्द्वयोः ।
   अविद्या तच्चितोर्योगःषडस्माकं अनादयः ॥
   इति वचनात् जीवादिवत् अविद्या अपि अनादिरेव इति बोध्यम् ।
2. विज्ञानविलाप्या विज्ञाननिवर्त्या इत्यर्थः ।
3. 'इदमंशावच्छिन्नचैतन्यावरकं अज्ञानं अर्थात्मना ज्ञानात्मना च परिणमते' इति परेणाङ्गीकारात् 'भ्रमं प्रति परिणाम्युपादानम्' इत्यर्थः।
4. अलक्ष्ये लक्षणगमनं अतिव्याप्तिः ।
5. लक्ष्ये (लक्षणस्य) क्वाप्यवर्तनम् असम्भवः ।

ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ 'ಯಾವುದು ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ?

ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದಾಗ विमतं अनाद्यनिर्वाच्यतत्कार्ययोः अन्यतरत् दृश्यत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಈವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ विशेषणाभावात् विशिष्टाभावः ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ವಿಶೇಷಣವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ 'ಅವಿದ್ಯಾ ತತ್ಕಾರ್ಯಯೋಃ ಅನ್ಯತರತ್ವ' ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಸಿದ್ಧವೇ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ-ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ (ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ) ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವು ಅಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವುದರಿಂದ (ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ) ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅನಾದಿಯೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಆಕಾಶಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅನಾದಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷಣವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಸಂಭವ ದೋಷ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನಾದಿತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಅನಾದಿತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಸಂಭವ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷಣವು ಅಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಹಾಗೂ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : अनाद्यनिर्वाच्यत्वं अविद्यायाः लक्षणं ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ अनादिभावरूपत्वे सति विज्ञानविलाप्यत्वं अविद्यायाः लक्षणं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— न द्वितीयः । अनादित्वस्यासम्भवित्वात् । अनादिभावरूपस्य विज्ञानविलापनाऽसम्भवाच्च ब्रह्मवत् । भावाभाव-विलक्षणाविद्याया अभावविलक्षणतामात्रेण भावत्वोपचारादात्मवदनादि-भावत्वेनानिवर्त्यत्वानुमानानुपपत्तिरिति चेन्न । अभावविलक्षणतामात्रेणाप्य-नादेरनिवर्त्यत्वानुमानसम्भवात् । न चात्मत्वादिरुपाधिः[1] । अत्यन्तासति व्यभिचारात् ।

1. आत्मत्वादिरित्यादिपदेन ब्रह्मत्वसङ्ग्रहः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಅನುವಾದ : ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಾದಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ विशेषणाभावात् विशिष्टाभाव: ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವೇ ಸತಿ ವಿಜ್ಞಾನವಿಲಾಪ್ಯತ್ವವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಭವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

ಹಾಗೂ, अविद्या न विज्ञानविलाप्या अनादिभावरूपत्वात् । यत् अनादिभावरूपं तत् न विज्ञानविलाप्यम् यथा ब्रह्म । ಯಾವುದು ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿಭಾವರೂಪನಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಿಲಾಪ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವವೇ ಸಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಈ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವಾನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಭಾವಾಭಾವವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವಮಾತ್ರದಿಂದ ಭಾವತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುತಃ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನೀನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀಯಾ. ನಾವು ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ನೀನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ अविद्या न विज्ञानविलाप्या अभावविलक्षणत्वात् ब्रह्मवत् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನೀನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಈ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. एकामसिद्धिं परिहरतः द्वितीयासिद्धिः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರದಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ अविद्या न विज्ञानविलाप्या अभावविलक्षणत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಲಾಪ್ಯತ್ವಾಭಾವಕ್ಕೆ (ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ) ನೀವು ಹೇಳಿದ ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಆತ್ಮತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವ-ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವಗಳ ನಿಯಮವಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮತ್ವವೂ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು. यत्र यत्र विज्ञानविलाप्यत्वाभावः तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ಇನ್ನು यत्र यत्र अभावविलक्षणत्वं तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ಪಕ್ಷವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮತ್ವವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮತ್ವರೂಪ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ (ನಿಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗುವುದರಿಂದ) ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಿಲಾಪ್ಯತ್ವಾ-ಭಾವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : यत्र यत्र विज्ञानविलाप्यत्वाभावः तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು (ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು) ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'न हि नाशोऽसतो भवेत्' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ (ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ) ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ-ವಿಲಾಪ್ಯತ್ವಾಭಾವವಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮತ್ವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ यत्र यत्र विज्ञान-विलाप्यत्वाभावः तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿ-ಯಾಗದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ 'अविद्या न विज्ञानविलाप्या अभावविलक्षणत्वात्· ब्रह्मवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಿಲಾಪ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವವೇ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಿಲಾಪ್ಯತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣ) 'अनादिभावरूपत्वे सति विज्ञानविलाप्यत्वं अविद्यायाः लक्षणं' ಅರ್ಥಾತ್ 'ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : अनाद्यनिर्वाच्यत्वं ಹಾಗೂ अनादिभावरूपत्वे सति विज्ञानविलाप्यत्वं ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ भ्रमोपादानत्वं ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — न तृतीयः । भ्रमशब्देनार्थो ज्ञानं वा । नाद्यः । पदार्थस्यासत्त्वेन[1] तदुपादानताया असम्भवात्[2] । न द्वितीयः । अन्तःकरणेऽतिव्याप्तेः । भ्रमस्याविद्योपादानकताऽभावेनासम्भवित्वाच्च । तदनुपादानत्वे सत्यत्त्वं स्यादिति चेत् । स्यादेव । तथा सति प्रमाणज्ञानवदेव विषयापहारलक्षणबाधस्याप्यप्रसङ्ग इति चेन्न । तव व्याप्त्यसिद्धेः ।

ಅನುವಾದ : ನಾವು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ-ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು 'ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

(ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಿಣತವಾದದ್ದು ಭ್ರಮೆ. 'इदमंशावच्छिन्नचैतन्यावरकं अज्ञानं अर्थात्मना ज्ञानात्मना च परिणमते' (ಶುಕ್ತ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಚೈತನ್ಯಾವರಕ ಅಜ್ಞಾನವು ರಜತವಾಗಿಯೂ ರಜತಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ರಜತ ಹಾಗೂ ರಜತಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಷಯವಾದ ರಜತವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ರಜತಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆರೋಪ್ಯತಯಾ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ನಮ್ಮ

1. आरोप्यतया भ्रमविषयत्वस्यैव असत्वादित्यर्थः ।
2. अर्थरूपो भ्रमः निरूपादानः असत्वात् । शशशृङ्गवत्, इत्यनुमानेन निरुपादानत्वसिद्धेः अज्ञानेऽर्थरूपभ्रमोपादानताया असम्भवात् मद्रीत्या असम्भव इत्यर्थः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭ್ರಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗದೇ ಹೋದರೂ, ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ-ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದಾಗ भ्रमरूपज्ञानोपादानत्वं अविद्यायाः लक्षणं ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ''कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत्सर्वं मन एव'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮನಸ್ಸು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಮನಸ್ಸೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಹೇಳಿದ 'ಭ್ರಮೋಪಾದಾನತ್ವ' ರೂಪಲಕ್ಷಣವು ಅಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ ಘಟಕ್ಕೆ ಮೃತ್ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ मृद्घटः ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ अज्ञानं भ्रमः ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ರೀತಿ ಪ್ರತೀತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೋಪಾದಾನತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಭ್ರಮೋಪಾದಾನತ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಸಂಭವವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪುನಃ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಭ್ರಮವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ನಾವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಭ್ರಮವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಭ್ರಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯ ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಭ್ರಮವು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ನಮಗೆ ಬಾಧಕವೇನಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಭ್ರಮವನ್ನು ನೀವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, अयं घटः अयं पटः ಮೊದಲಾದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಾಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ (ಘಟ-ಪಟಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿವೆಯೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಬಾಧ ಬರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ इदं रजतं ಮೊದಲಾದ ಭ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ರಜತಾದಿಗಳಿಗೆ नेदं रजतं ಮೊದಲಾಗಿ ಬಾಧವು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ರಜತಾದಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗದ ಕಾರಣ), 'ಭ್ರಮವು ಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ - 'ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷಯವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವಾಪಾದಕನಾದ ನೀನೇ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ.

वादावली —— [1]तत्त्वावेदकस्यापि त्वयाऽऽविद्यकत्वाभ्युपगमात्[2] । एतावन्तं कालं रजतमभादित्यनुभवविरोधाच्च । अनिर्वचनीयस्यापि भ्रमस्याभावविलक्षणतया तथात्वेनानुसन्धानोपपत्तिरिति चेन्न । स्वरूपसत

एवासीदिति प्रतिसन्धानात् । एतावन्तं कालमिहादर्शे मुखमासीत् । स्फटिकश्च लोहित आसीदित्याद्यनुसन्धानान्नैवमिति चेत् । एतावन्तं कालं मुखमद्राक्षमित्येवानुसन्धानेनानुसन्धानान्तरे[3] विवादात् ॥ छ ॥

अविद्यालक्षणनिरासः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ - ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನಿತವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ-ವಿಷಯಕವಾದ ಚರಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು (ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತ-ವಾಗಿದೆ.) ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿದ್ದ ಕಾರಣ ವ್ಯತಿರೇಕ-ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ अहं सुखी-अहं दुःखी ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು (ಸಾಕ್ಷಿರೂಪ-ವಾದ್ದರಿಂದ) ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಭಿಚಾರ-ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಭಿಚಾರಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ''ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷಯವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು (ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು) ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

---

1. शुद्धचैतन्यविषयकस्य वेदान्ततात्पर्यजन्यचरमसाक्षात्कारादेरित्यर्थः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
2. मिथ्यात्वाङ्गीकारात् इत्यर्थः ।
3. एतावन्तं कालं इहादर्शे मुखमासीत् इत्यनुसन्धाने इत्यर्थः ।

ಹಾಗೂ, ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ 'एतावन्तं कालं रजतमभात् (रजतज्ञानमासीत्)' ಎಂಬ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪುನಃ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ-ವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭಾವಾಭಾವವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವು ಅಭಾವ-ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ रजतज्ञानमासीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿದ್ದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದರೂ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ (ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ रजतज्ञानमासीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ಆ ಪ್ರತೀತಿಯ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ आसीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತದೆ. अस्मिन् ग्रामे देवदत्त आसीत् - अस्मिन् देशे घट आसीत् ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮವು ಕಂಡಿದೆ ಕೂಡ. ಆದ್ದರಿಂದ रजतज्ञानमासीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿರಲೇ ಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ रजतज्ञानमासीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಹೊರತು ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವನಿಮಿತ್ತಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ आसीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಏಕೆ ನಿಯಮ? ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ आसीत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬಂದಿದೆಯಲ್ಲ? ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡ ನಂತರ 'एतावन्तं कालं इहादर्शे मुखमासीत्' ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ मुखमासीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬಂದಿದ್ದು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲ? ಮತ್ತು ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಲೌಹಿತ್ಯ (ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣ) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ स्फटिकश्च लोहित आसीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬಂದಿದ್ದು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲ? ಆದ್ದರಿಂದ (ರಜತಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿ) ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರತೀತಿಗಳಂತೆ रजतज्ञानमासीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, इहादर्शे मुखमासीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೀನು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿದ ನಂತರ एतावन्तं कालं मुखमद्राक्षं ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು मुखमासीत् ಎಂದಲ್ಲ. (मुखमासीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ)

ಅಥವಾ इहादर्शे मुखमासीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ, इहादर्शे मुखप्रतिबिम्बमासीत् ಎಂಬುವುದು ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಆ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ನೆರಳಿನಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ मुखमासीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಯುಕ್ತವಾದುದೇ. ಇದನ್ನೇ ನ್ಯಾಯಾಮೃತದಲ್ಲಿ 'एतावन्तं कालं इहादर्शे मुखमासीत् इत्यनुसन्धानं तु प्रतिबिम्बस्य छायादिवत् सत्यत्वात्' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ स्फटिकश्च लोहित आसीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ, स्फटिके लौहित्यप्रतिबिम्बमासीत् ಎಂಬುವುದು ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಲೌಹಿತ್ಯದ (ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ) ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ನೆರಳಿನಂತೆ ಸತ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ लोहित आसीत् ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ आसीत् ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ रजतज्ञानमासीत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ

ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಭ್ರಮವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಮಗೆ ಭ್ರಮಸತ್ಯತ್ವಾವಗಾಹಿಯಾದ ಈ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಭ್ರಮವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಭ್ರಮವು ಸತ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಆಪತ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಪತ್ತಿಯು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ (ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ), ಭ್ರಮೋಪಾದಾನತ್ವ ಲಕ್ಷಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅಸಂಭವದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ-ಅಸಂಭವ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ 'ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ-ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಅಥವಾ 'ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಅಥವಾ 'ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷಣನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ತದ್ವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

अविद्याप्रमाणनिरासः

वादावली —— अविद्यायां चैवंविधायां किं प्रमाणम् । देवदत्तप्रमा [1]तत्स्थप्रमाप्रागभावातिरेकिणोऽनादेर्ध्वंसिका[2] प्रमात्वादविगीतप्रमा यथेत्यनु-

मानं[3] मानमिति चेन्न । घटोऽयमेतद्घटप्रागभावव्यतिरिक्तानादेर्निवर्तको घटत्वाद्घटान्तरवदित्याभाससमानयोगक्षेमत्वात् । एतेन विगीतो भ्रम एतज्ज्ञनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकः । विभ्रमत्वात्सम्प्रतिपन्नवदिति च[4] निरस्तम् । अनादित्वप्रमानिवर्त्यत्वयोर्विरोधाच्च । देवदत्तप्रमा देवदत्तगतैतत्प्रमाप्रागभावातिरिक्तानादेर्निवर्तिका न भवति प्रमात्वात्सम्प्रतिपन्नवदिति सत्प्रतिपक्षता[5] च ।

ಅನುವಾದ : ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ? ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : देवदत्तप्रमा तत्स्थप्रमाप्रागभावातिरेकिणः अनादेः ध्वंसिका प्रमात्वात् अविगीतप्रमावत् (यज्ञदत्तप्रमावत्) ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, (ಸಾಧ್ಯಘಟಕವಾದ ತತ್ ಶಬ್ದದಿಂದ

---

1. प्रागभावेति । उत्तरैकावधिः अभावः प्रागभावः। प्रतियोग्युत्पत्तेः प्रागेव अभावोऽस्ति । उत्पन्ने तु तस्मिन् नास्तीति कृत्वा । (तत्वसंख्यानटीका)
2. प्रध्वंसजनिका इत्यर्थः । 'पूर्वैकावधिः अभावः प्रध्वंसाभावः । प्रतियोगिप्रध्वंसानन्तरमेव न तु प्रागस्तीति' । (तत्वसंख्यानटीका)
3. तत्वप्रदीपे चित्सुखेनोक्तं अनुमानम् ।
4. तत्वप्रदीपे चित्सुखेनोक्तं अनुमान्तरमेतत् ।
5. १. प्रकरणसमता इत्यर्थः । 'स्वपरपक्षसिद्धावपि त्रिरूपो हेतुः प्रकरणसमः। स्व(वादि)पक्षसिद्धौ पर(प्रतिवादि)पक्ष सिद्धौ च पक्षवृत्तित्व-सपक्षवृत्तित्व-विपक्षव्यावृत्तिमान् हेतुः प्रकरणसम इत्यर्थः'। (प्रमाणपद्धतिः - अनुमानपरिच्छेदः)

   २. 'समबलानुमानविरोधोऽपि द्वेधा । तेनैव अनुमानेन अनुमानान्तरेण चेति । तत्राद्यः प्रकरणसम इत्युच्यते' ।

ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣನಾದ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು.) यत्र यत्र प्रमात्वं तत्र तत्र देवदत्तगतप्रमाप्रागभावातिरेकिण: अनादे: ध्वंसकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತ್ವವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮಾವು ದೇವದತ್ತನ ಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಹಾಗೂ ಅನಾದಿಯಾದ ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ಧ್ವಂಸಕವೂ ಆದ್ದರಿಂದ, (ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮಾದಿಂದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವವು ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ) ಆ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ देवदत्तगतप्रमाप्रागभावातिरेकिण: अनादे: ध्वंसकत्व ವೂ ಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ देवदत्तगतप्रमाप्रागभावातिरेकिण: अनादे: ध्वंसकत्व ವೂ ಬರಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ (ಸಾಧ್ಯವಾದ) देवदत्तगतप्रमाप्रागभावातिरेकिण: अनादे: ध्वंसकत्वವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು.

ಏಕೆಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತ ಪ್ರಮಾವು ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಅನಾದಿಯಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾಶಕವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆ ವಸ್ತು ಯಾವುದು? ಎಂದು ಶಂಕೆ ಬಂದಾಗ ಯಜ್ಞದತ್ತ ಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವಾದಿಗಳಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾದಿಗಳು ನಾಶಕವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ದೇವದತ್ತನ ಪ್ರಮಾ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಅನಾದಿಯಾದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾ. ಆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಈ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾ ಎಂಬುವುದು ನಾಶಕವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ देवदत्तगतप्रमाप्रागभावातिरेकिण: अनादे: ध्वंसकत्व ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು

ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ, ಆ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು 'ಆಭಾಸಸಮಾನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ' ದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ನಾವೂ ಸಹ अयं घट: एतद्घटप्रागभावातिरिक्तानादे: निवर्तक: घटत्वात् घटांतरवत् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ, यत्र यत्र घटत्वं तत्र तत्र एतद्घटप्रागभावातिरिक्तानादे: निवर्तकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟವೂ ಒಂದು ಘಟವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಅನಾದಿಯಾದ ತನ್ನ (ದೃಷ್ಟಾಂತ ಘಟದ) ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಾಶಕವೂ ಆದ್ದರಿಂದ एतद्घटप्रागभावातिरिक्तानादे: ध्वंसकत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವೂ ಬಂದಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಘಟತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ एतद्घटप्रागभावातिरिक्तानादे: ध्वंसकत्व ವೂ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನಾದಿಯೂ ಆದ ಹಾಗೂ ಈ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುವ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದಲೇ विगीतो भ्रम: (देवदत्तभ्रम:) एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानक: विभ्रमत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् (यज्ञदत्तभ्रमवत्) ಎಂಬುವ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಮೊದಲಿಗೆ ವಿಭ್ರಮತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಸಾಧ್ಯಘಟಕವಾದ ಏತತ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತ

ಭ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು) यत्र यत्र विभ्रमत्वं तत्र तत्र एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಯಜ್ಞದತ್ತಭ್ರಮವೂ ಒಂದು ಭ್ರಮವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭ್ರಮತ್ವವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವದತ್ತಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಜನಕವೂ ಆದ ಅಬಾಧ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ದೇವದತ್ತನ ಅಂತಃಕರಣ. ಆ ದೇವದತ್ತನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ-ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ एतज्जनकाबाध्याति-रिक्तोपादानकत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವೂ ಬಂದಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ವಿಭ್ರಮತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತ-ಭ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ एतज्जनकाबाध्याति-रिक्तोपादानकत्वವೂ ಬರಲೇಬೇಕು.

ಪ್ರಕೃತ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತನ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ದೇವದತ್ತನ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಜನಕವೂ ಆದ ಅಬಾಧ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಆ ದೇವದತ್ತನ ಅಂತಃಕರಣ. ಆ ದೇವದತ್ತನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ. ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ದೇವದತ್ತನ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ, ದೇವದತ್ತನ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकत्व ವು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ, ದೇವದತ್ತಭ್ರಮಜನಕವಾದ ಅಬಾಧ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ (ದೇವದತ್ತನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ) ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ಹಾಗೂ ದೇವದತ್ತನ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಆದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ ಸಾಧ್ಯ-ಹೇತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ವಿಭ್ರಮತ್ವವು ಇದ್ದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಬರಲೇಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು

ಒಪ್ಪಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ನಾವೂ ಸಹ चैत्रेच्छा एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानिका इच्छात्वात् मैत्रेच्छावत् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಮೈತ್ರನ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾತ್ವ-ಹೇತುವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪಕ್ಷವಾದ ಚೈತ್ರನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಜನಕವೂ ಆದ ಅಬಾಧ್ಯವೂ ಆದ ಚೈತ್ರನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮೈತ್ರನ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಉಪಾದಾನ-ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादनकत्व ರೂಪ-ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಇಚ್ಛಾತ್ವಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಚೈತ್ರನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಜನಕವೂ ಆದ ಅಬಾಧ್ಯವೂ ಆದ ಚೈತ್ರನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಚೈತ್ರನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಉಪಾದಾನ-ಕಾರಣವೂ ಆದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷ ಬರುವುದ-ರಿಂದ ಈ ವಿಭ್ರಮತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೇ ಪ್ರಮಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೇ ವಿರೋಧ (ಬಾಧ) ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

(देवदत्तप्रमा तत्स्थप्रमाप्रागभावातिक्तानादेः निवर्तिका) ದೇವದತ್ತ ಪ್ರಮೆಯು ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತು "ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'यः अनादिभावः स न निवर्तते' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೆಯು

ನಿವರ್ತಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ದೇವದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ अनादेः निवर्तकत्वाभाव (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ)ವೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು देवदत्तप्रमा देवदत्तगतैतत्प्रमाप्रागभावव्यतिरेकिणः अनादेः निवर्तिका न भवति प्रमात्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ಎಂಬುದಾಗಿ, ಪ್ರಮಾತ್ವ-ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಅದೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ देवदत्तगतैतत्प्रमाप्रागभावव्यतिरेकिणः अनादेः निवर्तकत्व ದ (ಸಾಧ್ಯದ) ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕರಣ-ಸಮರೂಪದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತ್ವವಿದ್ದಂತೆ देवदत्तगतैतत्प्रमाप्रागभावातिरिक्तानादेः निवर्तकत्व ವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೀವು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

ಆದರೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತ್ವರೂಪ-ಹೇತುವಿದ್ದರೂ देवदत्तगतैतत्प्रमाप्रागभावातिरिक्तानादेः निवर्तकत्वವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾವು ದೇವದತ್ತಗತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವ-ದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನಾದಿಯೂ ಆದ ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ನಿವರ್ತಕ ಎಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಜನಕ ಎಂದರ್ಥ. 'ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾವು ಯಜ್ಞದತ್ತ ಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗಿದೆ' ಎಂದರೆ 'ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಜನಕವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ [1]ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞದತ್ತ-ಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಯಜ್ಞದತ್ತ ಪ್ರಮಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾವಾದ್ದರಿಂದ,

---

1. न चैवं प्रागभावप्रध्वंसः प्रध्वंसप्रागभाव इति प्रवाहौ प्रसज्येते । प्रतियोगिन एव प्रागभावप्रध्वंसत्वेन प्रध्वंसप्रागभावत्वेन च अङ्गीकृतत्वात् । (तत्वसंख्यानटीका)

ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾವು ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ತನಗೇ ಜನಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಜನಕವಾಗದ ಕಾರಣ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ (ಯಜ್ಞದತ್ತಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ) देवदत्तगतैतत्प्रमाप्राग-भावव्यतिरिक्तयज्ञदत्तप्रमाप्रागभावरूपानादेः निवर्तकत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಕೂಡದ ಕಾರಣ, ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ದೇವದತ್ತ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ) ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದೇ ಪ್ರಮಾತ್ವರೂಪ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಅದೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. देवदत्तप्रमा तत्स्थत्प्रमा-प्रागभावव्यतिरिक्तानादेः निवर्तिका न भवति प्रमात्वात् यज्ञदत्तप्रमावत् ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ (ನಿಮ್ಮ) ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕರಣಸಮದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕರಣಸಮ, ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ, ನಿಮಗೆ देवदत्तप्रमा तत्स्थप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादेः निवर्तिका प्रमात्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗಲೀ विगीतो भ्रमः एतज्जनका-बाध्यातिरिक्तोपादानकः विभ्रमत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದಾಗಲೀ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಾಧಿತ-ವಾಗದಿದ್ದಾಗ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನ-ವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ).

वादावली —— [1]अथ प्रमाणज्ञानं[2] स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकं[3] अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावदित्यनुमानं मानमस्तु । अत्र च प्रमाणज्ञानं वस्त्वन्तरपूर्वकमित्युक्ते स्वप्रागभावेन सिद्धसाधनता । तन्निवृत्त्यर्थं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तेति पदम् । तथाऽपि स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वजनकसामग्र्या सिद्धसाधनम् । तन्निवृत्त्यर्थं स्वविषयावरणेति पदम् । तथाऽप्यदृष्टेन[4] सिद्धसाधनम् । तन्निवृत्त्यर्थं स्वनिवर्त्येति पदम् । अर्थान्तरनिवृत्तये आत्माश्रिताज्ञानसिद्धये च स्वदेशेति पदमिति ।

ಅನುವಾದ : ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಮುಂದಿನ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकं अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : यत्र यत्र अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वं तत्र तत्र स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರದೀಪಪ್ರಭಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಪ್ರದೀಪಪ್ರಭಾವು ಅಪ್ರಕಾಶಿತ(ಅಜ್ಞಾತ)ವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕ (ಜ್ಞಾಪಕ) ವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ (ಪ್ರದೀಪಪ್ರಭಾದ ಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ) ಭಿನ್ನವಾದ, ತನ್ನಲ್ಲಿ (ಪ್ರಭಾದಲ್ಲಿ) ವಿಷಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾದ, ತನ್ನಿಂದಲೇ (ಪ್ರಭಾದಿಂದಲೇ)

---

1. विवरणोक्तं अनुमानमाशङ्कते अथेति । (वादा-राघ)
2. विवादगोचरापन्नं वेदान्तरूपं प्रमाणजन्यं चरमसाक्षात्काररूपं प्राथमिकं ज्ञानमित्यर्थः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
3. १. स्वनिवर्त्यत्वं नाम स्वजन्यध्वंसप्रतियोगित्वम् ।
   २. स्वदेशगतेति । स्वसमानाधिकरण(स्वाधिकरणवृत्ति)इत्यर्थः ।
4. स्वोत्पत्तिप्रतिबन्धकादृष्टेन इत्यर्थः । (वादा-राघवेन्द्रीया)

ನಾಶವಾಗುವ ಹಾಗೂ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ (ಪ್ರಭಾವಿದ್ದಲ್ಲಿ) ಇರುವ ಅಂಧಕಾರವನ್ನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರಿಂದ स्वप्रागभवव्यतिरिक्तस्वविषयावरण-स्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकत्वವೂ ಬಂದಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವವಿದ್ದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकत्व ವೂ ಬರಬೇಕು. ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತ್ವಂತರಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ - ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಆವರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಸಮಾನಾಧಿಕರಣವೂ ಆಯಿತು. ಇಂತಹ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ - ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾದ - ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ - ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೇ ಸಾಧ್ಯಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ (ಮೂರನೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ) ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ (ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ) ಸಾಧ್ಯಘಟಕವಾದ ಒಂದೊಂದು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ಕೊಡದೇ ಕೇವಲ प्रमाणज्ञानं वस्त्वंतरपूर्वकं ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದರ (ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ) ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಇರುವುದರಿಂದ ತತ್ಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತ್ವಂತರ-ಪದದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತತ್ಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तत्व ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

ನೀವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತ್ವಂತರಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು (प्रमाणज्ञानप्राग-भावपूर्वकत्वವನ್ನು) ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तवस्त्वंतरपूर्वकत्व ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಕೇವಲ प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तवस्त्वंतरपूर्वकं ಎಂದು ಹೇಳಿರಿ? ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು (ಜ್ಞಾನಜನಕ-ವಾದವುಗಳು) ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವ-ಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಸ್ತ್ವಂತರಪದದಿಂದ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತತ್ಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಪುನಃ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ-ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ स्वविषयावरणत्व ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷಣ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಸ್ತ್ವಂತರಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ, ಸ್ವ-ಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತಸ್ವವಿಷಯಾವರಣವಸ್ತ್ವಂತರ ಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरण वस्त्वंतर-पूर्वकं ಎಂದು ಹೇಳಿರಿ ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಆವರಣವೂ ಆದ (ಕಾರ್ಯ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ) ಅದೃಷ್ಟವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಸ್ವವಿಷಯಾವರಣ ವಸ್ತ್ವಂತರ ಪದದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ तत्पूर्वकत्व ವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪುನಃ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ स्वनिवर्त्यत्व ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅದೃಷ್ಟವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುವ (ನಾಶವಾಗುವ) ವಸ್ತುವಲ್ಲ. (ಅರ್ಥಾತ್ ಮಂಗಲ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಜನ್ಮಕೃತ-ಪುಣ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೀವು स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यवस्त्वंतरपूर्वकत्वವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಕೇವಲ प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्य-वस्त्वंतरपूर्वकं ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರಿ. स्वदेशगतत्व ಎಂಬುವ ವಿಶೇಷಣ ಏಕೆ ಬೇಕು? ಎಂದರೆ ಆ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಪ್ರಮಾಣ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುವ (ವಸ್ತುಗತವಾದ) 'ಅಜ್ಞಾತತ್ವ' ರೂಪಧರ್ಮವು ಪ್ರಮಾಣ-ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ (ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ವಸ್ತುವಿ-ನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ) तत्पूर्वकत्वವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ

ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನೀವು ಕೇವಲ प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविषयावरणस्वनिवर्त्यवस्त्वंतरपूर्वकं अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಉದ್ದೇಶ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ वस्त्वंतरपूर्वकत्व (अज्ञातत्वपूर्वकत्व) ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ಅರ್ಥಾಂತರತಾ' ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರ್ಥಾಂತರತಾದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ स्वदेशगतत्व ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾತತ್ವರೂಪಧರ್ಮವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುವ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾತತ್ವರೂಪಧರ್ಮವಾದರೋ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾತತ್ವರೂಪಧರ್ಮವು ಸ್ವದೇಶಗತ ವಸುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೀವು स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्य वस्त्वंतरपूर्वकत्व ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಸ್ವದೇಶಗತವಸ್ತ್ವಂತರ ಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾಂತರತಾದೋಷವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ स्वदेशगतत्व ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ सामानाधिकरण्यಸಿದ್ಧಿರೂಪಫಲವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ स्वदेशगतत्व ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸಾರ್ಥಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तत्व ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ-ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಪರಿಹಾರ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಲವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಸಾರ್ಥಕವಾದ್ದರಿಂದ प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगत वस्त्वंत-रपूर्वकं अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪ ಪದಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧ-ವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮೂರನೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಈ ಅನುಮಾನ-ವನ್ನೂ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — नानेनानुमानेन त्वदभिमताज्ञानसिद्धिः । [1]जडेऽज्ञानानभ्युपगमेनान्तःकरणवृत्तिलक्षणप्रमाणज्ञानानां तथाविधवस्तु-पूर्वकत्वाभावेऽपि हेतोस्तत्र सद्भावादनैकान्तिकत्वात्[2] । व्यर्थं च स्वप्राग-भावव्यतिरिक्तेति विशेषणम् । स्वनिवर्त्यविशेषणेनैव तद्व्यावृत्तेः । न हि भावः स्वप्रागभावनिवर्तकः[3]। अपि तु भावोत्पत्तिरेव तत्प्रागभावनिवर्तिका ।

---

1. जडविषयक (जडावरक) अज्ञानानभ्युपगमेन इत्यर्थः । 'प्राप्तप्रकाशप्रतिबन्धरूपावरणकृत्याभावेन जडावरकाज्ञानानभ्युपगमादिति भावः । यथोक्तं अप्रकाशस्वरूपत्वात् जडेऽज्ञानं न मन्यत इति' । (वादा-राघवेन्द्रीया)
2. 'साध्याभाववद्वृत्तिः साधारणोऽनैकान्तिकः' । 'साधारणे साध्याभाववद्वृत्तित्वरूपव्यभिचारज्ञाने जाते साध्याभाववदवृत्तित्व-रूपव्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धः फलम्' । (तर्कसङ्ग्रहः-टिप्पणी)
3. 'नाजात एकोऽन्यं हन्ति नाप्यन्याधारः' इति न्यायेन समानाधिकरणयोरेव निवर्त्यनिवर्तकभावात् । भावाभावयोश्च (प्रागभावस्य प्रतियोग्युत्पत्तेः प्रागेव विद्यमानत्वात्) सहावस्थानायोगात् न निवर्त्यनिवर्तकभाव इति भावः ।

[4]भावाभावयोः सहावस्थानविरोधात् । अतः स्वनिवर्त्यविशेषणेनैव स्वप्रागभावव्यावृत्तेर्व्यर्थं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तेति विशेषणम् ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ. ಆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು-ತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಅಂತಃಕರಣ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ,

आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विशेषचितिरेव केवला ।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः ॥

ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ನೀವು ಜಡವಿಷಯಕವಾದ ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಾದಿವಿಷಯಕವಾದ (ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಆವರಕವಾದ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಡವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, अयं घट: अयं पट: ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘಟಾದಿವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಪ್ರಕೃತ ಘಟಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡದ ಕಾರಣ अयं घट: अयं पट: ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरण-स्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವು अयं घट: अयं पट: ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಕಾಶಿತವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व ರೂಪ ಹೇತುವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವದ್ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

4. प्रथमप्रतीतौ अस्तीत्युपलभ्यते य: स भाव: ।
यश्च प्रथमोपलब्धौ नास्तीति प्रतीयते सोऽभाव: ॥ (तत्वसंख्यानटीका)

ನಾವು ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಪಕ್ಷ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಪರೋಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಅಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ ? ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಘಟಾದಿವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ अयं घट: ಮೊದಲಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ अज्ञानपूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಆವಾಗ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಡವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡದ ಕಾರಣ अयं घट: अयं पट: ಮೊದಲಾದ ಶಾಬ್ದಬೋಧಾತ್ಮಕ-ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ अज्ञानपूर्वकत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ अप्रकाशितार्थ-प्रकाशकत्व ರೂಪಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷ ಮಾಡಿದಾಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೇ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪಕ್ಷ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅಂದಮೇಲೆ न हि पक्षे पक्षसदृशे वा व्यभिचार: ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಮಾತೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರದೇ ಹೋದರೂ ಬಾಧವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಜಡವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನೀವು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ, ಪಕ್ಷವಾದ ಚೈತನ್ಯ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ अज्ञानपूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಬಾಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ಬಾಧದೋಷಗಳು

ಬರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶಕತ್ವಾನುಮಾನವೂ ಸಹ ಅವಿದ್ಯಾ-ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮತ್ತು, ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ವಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಸ್ತ್ವಂತರಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ, ವಸ್ತ್ವಂತರಪದದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಾಗಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತತ್ಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸ್ವಪ್ರಾಗಭಾವವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಯರ್ಥ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವನಿವರ್ತ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'नाजात एकोऽन्यं हन्ति नाप्यन्याधारः' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿವರ್ತ್ಯನಿವರ್ತಕಭಾವವು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಭಾವ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಾಗಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿ-ಕರಣ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಭಾವಪದಾರ್ಥ ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗೆ ಯಾವುದು ಸಾಮಗ್ರಿಯೋ ಅದೇ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಾಶವೂ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ,[1] ಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಯು ಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ಭಾವ)ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ[2] ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಸ್ವರೂಪವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ

---

1. प्रागभावनाशस्य प्रतियोगिसामग्रीजन्यत्वेन प्रतियोग्यात्मकत्वादिति भावः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया टिप्पणी)
2. प्रतियोगिन एव प्रागभावप्रध्वंसत्वेन प्रध्वंसप्रागभावत्वेन चाङ्गीकृतत्वात् । (तत्वसंख्यानटीका)

(ತನಗೆ) ಜನಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ನಿವರ್ತಕವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ स्वनिवर्त्यवस्त्वंतर ಪದದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ स्वनिवर्त्यत्व ಎಂಬುವ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರಲು स्वप्रागभावव्यतिरिक्तत्व ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಶೇಷಣವೈಯರ್ಥ್ಯವೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶಕತ್ವಾನು-ಮಾನಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ಖಂಡಿಸು-ವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಸಾಧ್ಯವಾದ वस्त्वंतरपूर्वकत्व ವನ್ನೂ ಅದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — किञ्च सत्यतथाविधवस्तुपूर्वकत्वे साध्ये सिद्धसाधनम्[1] । अनिर्वचनीयतथाविधवस्तुपूर्वकत्वे साध्ये साध्यविकलो दृष्टान्तः[2]। अविशेषिततथाविधवस्तुपूर्वकत्वे साध्येऽप्रसिद्धविशेषणता[3] । प्रामाणिकाप्रामाणिकयोः साधारणधर्मस्याप्यप्रामाणिकत्वात् । अनिर्वचनीयस्य केनापि प्रमाणेनाप्रमितत्वात्[4] । न हि शशविषाणगोविषाणयोर्विषाणत्वसामान्यमस्ति । ज्ञानप्रतिबन्धकपापस्य[5] सिद्धतया सिद्धसाधनत्वं च । ज्ञाननिवर्त्यत्वात्तस्यापि ।

1. मयाऽपि जीवस्वरूपावरकसत्यभावरूपाज्ञानस्वीकारात् इति भावः ।
(वादा-उमर्जी टिप्पणी)

2. निदर्शनं दृष्टान्तः । निदश्यते साध्यसाधनयोः धर्मयोः व्याप्तिः यस्मिन् तत् निदर्शनम् । व्याप्तिग्रहणस्थलमिति यावत् ।
(प्र.मि.अ.खण्डनम् - टीका)

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ वस्त्वंतरपूर्वकत्व ವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನುತೀರೋ?

ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ सत्यवस्त्वंतरपूर्वकत्व ವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಆವರಕವಾದ, ಸತ್ಯವಾದ (ಭಾವರೂಪವಾದ) ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ सत्यवस्त्वंतरपूर्वकत्व ವನ್ನು (ಸಾಧ್ಯವನ್ನು) ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳದೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನೀವು ಸತ್ಯಭೂತಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ನಾವು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ अनिर्वचनीयवस्त्वंतरपूर्वकत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರದೀಪ-ಪ್ರಭಾದಲ್ಲಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ-ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ अनिर्वचनीयवस्त्वंतरपूर्वकत्वವನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯ-ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ಕೇವಲ ವಸ್ತ್ವಂತರ ಎಂದು

---

3. साध्यासिद्धिः इत्यर्थः ।
4. प्रागितोऽनिर्वचनीयस्यैव अप्रसिद्धत्वात् । न चाश्रयासिद्धौ सामान्यं सिद्धं भवति । बाष्पारोपितधूमस्यैव अप्रसिद्धत्वेन तत्र धूमान्तरे च धूमत्वसामान्यसिद्धिवत् । अन्यथा तत्रापि प्रसज्येत । (तत्वोद्योतटीका)
5. कारणीभूताभावप्रतियोगित्वम् प्रतिबन्धकत्वम् ।

ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋವಿಷಾಣವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ವಾಗಿದೆ. ಶಶವಿಷಾಣವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಗೋವಿಷಾಣಶಶವಿಷಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಾಣತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಷಾಣತ್ವರೂಪ-ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವಿಷಾಣ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಎರಡನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ವಾದ ಸತ್ಯ-ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾದ ವಸ್ತುತ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುತ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದ ಕಾರಣ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ವಸ್ತುತ್ವರೂಪಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ- ದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಸ್ತುವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ विशेषणाभावात् विशिष्टाभाव: ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ वस्त्वंतरपूर्वकत्वರೂಪಸಾಧ್ಯವೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ನೀವು ಮಾಡಿದ वस्त्वंतरपूर्वकत्व ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವು ಅನುಪಪನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹಾಗೂ ಅಂತಹ ವಸ್ತ್ವಂತರ ಪದದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, तत्पूर्वकत्वವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನ-ತಾದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತ್ವಂತರಪದದಿಂದ ಪಾಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಆ ಪಾಪವು स्वप्रागभावव्यतिरिक्तत्व ಮೊದಲಾದ ನಾಲ್ಕು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ನಾಲ್ಕು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ स्वप्रागभावव्यतिरिक्तत्व ಎಂಬ ಒಂದು ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಆವರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ स्वविषयावरणत्व ಎಂಬುವ ವಿಶೇಷಣದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದಂತಾಯಿತು.

ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಮಣಿಯು ಹೋದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ದಾಹ ರೂಪಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕದ ನಾಶದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪವು ನಷ್ಟವಾದ ನಂತರವೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪಾಪವು ಇದ್ದಾಗಲೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಪಾಪಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಾಪವು ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಕೃತ ಪಾಪವು ನಷ್ಟವಾದ ನಂತರವೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಾಪವು ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಪವು स्वनिवर्त्यत्व ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗದ ಕಾರಣ स्वनिवर्त्यवस्त्वंतर ಪದದಿಂದ ಪಾಪವು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ? ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಕೊಡುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಪ್ರತಿಬಂಧಕವು ನಷ್ಟವಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಬೇರೆಡೆ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪವು ಇದ್ದಾಗಲೇ ಸಹಕಾರಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಪಾಪಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.[1]

ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಮೃಗಪಕ್ಷಿಗಳ ಭಯದಿಂದ (ಅವುಗಳು ತಿನ್ನುವ ಭಯದಿಂದ) ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮುಚ್ಚಿದ ಮಣ್ಣು ಬೀಜಗಳು ಅಂಕುರವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಮಣ್ಣು ಇದ್ದಂಥಹ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ಬೀಜಗಳು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿನ ಔಷ್ಣ್ಯ(ಉಷ್ಣತೆ) ರೂಪಸಹಕಾರಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಮಣ್ಣನ್ನು ಸರಿಸಿ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಮಣ್ಣಿಗೆ ನಿವರ್ತಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಹಕಾರಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ನಿವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಾಪವು ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ स्वनिवर्त्यत्व ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ स्वनिवर्त्यवस्त्वंतर ಪದದಿಂದ ಪಾಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹಾಗೆಯೇ ಪಾಪವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ (ಇರುವುದರಿಂದ) स्वदेशगतत्व ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ವಿಶೇಷಣದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪವು स्वप्रागभावाव्यतिरिक्तत्व ಮೊದಲಾದ ಸಕಲವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುವುದರಿಂದ, स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतर ಪದದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಪಾಪವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಪಾಪಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಿಮಗೆ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು वस्त्वंतरपूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ

1. ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾದ अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व ರೂಪಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किञ्च किमिदं प्रकाशकत्वं नाम । ज्ञापकत्वं[1] वा ज्ञापकाप्यायकत्वं[2] वा ज्ञानत्वं वा । नाद्यः । चक्षुरादौ व्यभिचारात्[3] । दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वाच्च । ज्ञाने ज्ञानकारणत्वाभावेनासिद्धेश्च । न द्वितीयः । असिद्धेः । [4]अञ्जनादौ व्यभिचाराच्च । न तृतीयः । साधनविकलत्वात् दृष्टान्तस्य ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ - ಹೇತುಘಟಕವಾದ प्रकाशकत्व ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ज्ञापकत्व (ज्ञानसाधनत्व) ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ज्ञापकाप्यायकत्व (ज्ञानसाधनसहकारित्व) ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ज्ञानत्व ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಪ್ರಕಾಶಕತ್ವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾಪಕತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯ-ವಾದರೋ ಇಲ್ಲ. (ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.) ಆದರೆ

---

1. साक्षात् ज्ञानकरणत्वम् इत्यर्थः ।
2. ज्ञानकरणसहकारित्वम् इत्यर्थः ।
3. चक्षुरादिज्ञानकरणनिवर्त्याज्ञानानभ्युपगमादिति भावः ।

(वादा-राघवेन्द्रीया)

4. अज्यते अनेन नयनम् इति अञ्जनः ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ. अञ्जू (व्यक्तिश्लक्षणकान्तिगतिषु) ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ अनक्ति ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ल्युट् ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದು अञ्जनः ಎಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿನ ಕಪ್ಪು, ಕಾಡಿಗೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಂಜನಾಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಕಾಡಿಗೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಿಂತು 'ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂರಿತವಾದ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಮಾನ್ಯಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಕಾಡಿಗೆ' ಎಂದರ್ಥ.

ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಕಾಶಿತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕವಾದ್ದರಿಂದ अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व ರೂಪಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರದೀಪಪ್ರಭಾವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದದ್ದಕ್ಕೆ (ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ) ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾಪಕತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರದೀಪ ಪ್ರಭಾದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನರೂಪ-ವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ज्ञापकत्व ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

प्रकाशकत्व ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ज्ञापकत्व ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಹೇಳದೇ ज्ञापकाप्यायकत्व (ज्ञानसाधनसहकारित्व) ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿಪಕ್ಷವಾದ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ अविद्यापूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ज्ञानसाधनसहकारित्व ರೂಪಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲ. (ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳು ज्ञानसाधन ವಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ज्ञानसाधनसहकारि ಯಾಗಿಲ್ಲ) ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ज्ञानसाधनसहकारित्व ರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದೇ ಹೋದರೂ ಅಂಜನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅಂಜನಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ज्ञानसाधनसहकारित्व ರೂಪಹೇತುವು ಅಂಜನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ अविद्यापूर्वकत्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವಾದರೋ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಜನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ज्ञानसाधनसहकारित्व ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪ್ರಕಾಶಕತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕತ್ವ ಎಂದಾಗಲೀ ಜ್ಞಾಪಕಾಪ್ಯಾಯಕತ್ವ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥ ಹೇಳದೇ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂಜನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕತ್ವ ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಹೇಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪಹೇತುವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳು ಬರದೇ ಹೋದರೂ ಸಹ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರದೀಪ ಪ್ರಭಾವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪಹೇತುವು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪಕ್ಷ-ಸಾಧ್ಯ-ಹೇತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕತ್ವೇನ ಉದಾಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ಮೂರನೇ) ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶಕತ್ವಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

ಆದ್ದರಿಂದ

(१) 'देवदत्तप्रमा तत्स्थप्रमाप्रागभावातिरेकिणः अनादेः ध्वंसिका प्रमात्वात् अविगीतप्रमावत्' ।

(२) 'विगीतो भ्रमः एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादनकः विभ्रमत्वात् सम्प्रतिपन्नवत्' ।

(३) 'प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेश गतवस्त्वंतरपूर्वकं अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्'

ಎಂಬ ಮೂರು ಅನುಮಾನಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— न किञ्चिदहमवेदिषमिति [1]परामर्शसिद्धः [2]सौषुप्तिकानुभवोऽस्तु प्रमाणमिति चेन्न । तस्य ज्ञानाभावविषयतयोपपत्तेः । नन्वभावप्रतीतेर्धर्मिप्रतियोगिबोधपराधीनतया तदभावे तस्यानुभवितुमयोग्यत्वमिति चेन्न । साक्षिणा धर्मिप्रतियोगिग्रहणोपपत्तेः[3] ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅತ್ಯಂತಗಾಢನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎದ್ದ ಪುರುಷನಿಗೆ 'एतावन्तं कालं न किञ्चिदहमवेदिषं' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವು (ಸ್ಮರಣೆಯು) ಬರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯಾದರೋ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, अयं घटः ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಬಂದು ಆ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಘಟಾದಿಗಳ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೇ ಸ್ಮರಣೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತ ಸುಪ್ತೋತ್ಥಿತನಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬುವ

---

1. परामर्शशब्दितस्मृत्या अनुमितः (कल्पितः) इत्यर्थः ।
2. सुषुप्तिकालीनानुभवः इत्यर्थः ।
3. इच्छा ज्ञानं सुखं दुःखं भयाभयकृपादयः ।
   साक्षिसिद्धाः..... (अनुव्याख्यानम्)
   'तस्य विषयाः - आत्मस्वरूपं, तद्धर्माः' (प्रमाणपद्धतिः-प्रत्यक्षपरिच्छेदः)
   इत्याद्युक्तरीत्या धर्मिभूतस्य आत्मनः, प्रतियोगिभूतस्य ज्ञानस्य च साक्षिवेद्यत्वात् इति भावः ।

ಅಜ್ಞಾನವಿಷಯಕವಾದ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿಷಯಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. (ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಸ್ಮರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಿಷಯಕತ್ವದ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಅಜ್ಞಾನವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವವೂ ಅಜ್ಞಾನವಿಷಯಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಇರುವ न किञ्चिदहमवेदिषं ಇತ್ಯಾಕಾರಕ ಅನುಭವವೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸುಪ್ತೋತ್ಥಿತನಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬುವ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಸ್ಮರಣೆಯು ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಸ್ಮರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಿಷಯಕತ್ವದ ನಿಯಮವಿದ್ದ ಕಾರಣ. न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ज्ञानाभाव ವಿಷಯಕವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಅನುಭವವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಭವರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ದಿಂದ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಭಾವ ವಿಷಯಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಉಪರತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಪ್ಪಿದರೂ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಅಂದರೆ, ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವಾಗ 'ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ). ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, सन्धाचामधिकरणप्रतियोगिभ्यां अभावो निरूप्यते ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವೂ ಆಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ 'ಧರ್ಮಿ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಭಾವರೂಪ ಅಜ್ಞಾನವಿಷಯಕವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ಬಾಧಕಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರ ನೀಡಿ ಆ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಹಿಂದೆ 'ಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆ

ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಉಪರತವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಧಕವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜನಕಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಉಪರತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತ-ರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಉಪರತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಆಗದೇ ಹೋದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವಾಗ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಗೆ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಪರೋಕ್ಷಾಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಜನಕ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಉಪರತ-ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ अयं घटः, अयं पटः ಇತ್ಯಾದಿರೂಪವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗದ ಕಾರಣ 'ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬರದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಬಂದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗದ ಕಾರಣ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಈ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಜ್ಞಾನಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇದಾದ ನಂತರ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಾದಿಯು 'ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪ-ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಭಾವ-ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

वादावली — **यत्तु कश्चिदाह नाज्ञानं ज्ञानाभावः । [1]अभावमानागम्यत्वात् । सम्प्रतिपन्नवत् । अभावो ह्यभावस्य[2] प्रत्यक्षस्य वा विषयः । अज्ञानं च न मानगम्यम् । माननिवर्त्यत्वात् । सम्प्रतिपन्नवदिति । तदसत् । अज्ञानस्य मानागम्यत्वे तत्साधनायानुमानकथनायोगात्[3] । एतन्मानगम्यत्वेन मानागम्यमिति व्याघातः । फलव्याप्यताऽभावेऽपि वृत्तिव्याप्यतामात्रेण तत्रानुमानप्रवृत्तिरिति न युक्तम् । अज्ञानस्य वृत्तिव्याप्यतानङ्गीकारात्[4] । न च प्रमाणनिवर्त्यत्वस्य प्रमाणागम्यत्वेन व्याप्तिरस्ति । प्रत्यभिज्ञाप्रमाणनिवर्त्यस्य संस्कारस्य मानगम्यत्वात्[5] ।**

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ अज्ञानं न ज्ञानाभावः अभावमानागम्यत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् (घटादिवत्) । ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾऽನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಭಾವ ರೂಪಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ.

यत् अभावमानागम्यं तत् न अभावः । ಯಾವುದು ಅಭಾವರೂಪ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅಭಾವರೂಪ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ) ಗ್ರಾಹ್ಯ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ

---

1. अनुपलब्धिरूपप्रमाणागम्यत्वात् इत्यर्थः ।
2. अनुपलब्धिरूपषष्ठप्रमाणस्य इत्यर्थः । भाट्टानां मते अनुपलब्धेः पृथक् प्रमाणत्वात् ।
3. अनुमानस्य साध्यज्ञप्त्यर्थत्वादिति भावः ।
4. अज्ञानस्य यावत्सत्वं प्रतिभासमानत्वेन वृत्तेश्च कादाचित्कत्वेन शुद्धचैतन्याभासत्वस्य त्वयाऽङ्गीकारात् । वृत्तेः अज्ञानविरोधित्वेन अज्ञानस्य वृत्तिव्याप्यताऽसम्भवाच्च । (वादा-राघवेन्द्रीया-टिप्पणी)
5. 'अयं देवदत्तः संस्कारवान् तद्विषयकस्मृतिमत्वात्' इत्येवं स्मृतिरूपकार्यानुमानगम्यत्वादिति भावः ।

ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಅಭಾವರೂಪಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ (ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವರೂಪಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಭಾವ-ರೂಪಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ) ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಭಾವ-ರೂಪವಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, यः अभावत्वाभावाभाववान् सः अभावमानागम्यो न ಅಥವಾ यः अभावः सः अभावमानगम्यः । ಯಾವುದು ಅಭಾವರೂಪ-ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅಭಾವರೂಪಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ (ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುವ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಘಟಾಭಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನಾಭಾವ-ರೂಪವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಭಾವರೂಪಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ (ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನುಪಲಬ್ಧಿರೂಪ ಅಭಾವ-ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಾವಮಾನ-ಗಮ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಾವಮಾನಗಮ್ಯತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಅಭಾವತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ 'ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. अज्ञानं न ज्ञानाभावः अभावमानागम्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನಾಭಾವ-ರೂಪವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, सिद्धेन हेतुना ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ अभावमानागम्यत्व ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ज्ञानाभावत्वाभावವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ अभावमानागम्यत्वವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷವನ್ನು

ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ (ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ अभावमाना-गम्यत्वವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ) अज्ञानं न मानगम्यं माननिवर्त्यत्वात् ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಾಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ मानागम्यत्वವನ್ನು (ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು) ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗಮ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ಪರಿಶೇಷತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ अभावमाना-गम्यत्वವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಹೇಗೆಂದರೆ - अज्ञानं न मानगम्यं माननिवर्त्यत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् । ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮಾನಗಮ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ, यत् माननिवर्त्यं तत् न मानगम्यम् । ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳು नेदं रजतं ಮೊದಲಾದ ಬಾಧರೂಪಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ) ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನಗಮ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವವೇ ಸಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಾವಮಾನಾಗಮ್ಯತ್ವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ अज्ञानं न ज्ञानाभावः अभावमानागम्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಆ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ವೈಯರ್ಥ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

अज्ञानं न मानगम्यं माननिवर्त्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಗಮ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಅರ್ಥಾತ್ 'ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वंतरपूर्वकं अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् ।

ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ವಹ್ನಿಯು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರಿಂದ पर्वतो वह्निमान् धूमात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹೇಗೆ ಆ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅಪ್ರಕಾಶಿತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ प्रमाणविषयत्व ವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮತ್ತು, अज्ञानं न मानगम्यं ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'अज्ञानं न मानगम्यं' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯವಾಯಿತು ಅಜ್ಞಾನ. ಪುನಃ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಅವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಘಾತದೋಷ (ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವು) ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು अज्ञानं न मानगम्यं ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ अज्ञानं न मानगम्यं माननिवर्त्यत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಗಮ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವೈಯರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ

ವಿಷಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ (ಫಲ) ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು अज्ञानं न मानगम्यं ಎಂದು ಮಾನಗಮ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದು. ವೃತ್ತಿವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು प्रमाणज्ञानं वस्त्वंतरपूर्वकं अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ನೀನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಆಗ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ನೀನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. (ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ವಿರೋಧಿ(ನಾಶಕ)ಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.) ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ 'ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನುಮಾನ-ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನ ಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದ ವೈಯರ್ಥ್ಯದೋಷವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹಾಗೂ, यत् माननिवर्त्यं तत् न मानगम्यं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಮಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನ-ಗಮ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮಾನಅಗಮ್ಯತ್ವದಿಂದ ಮಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. यत् माननिवर्त्यं तत् मानागम्यं ಎಂಬುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾರೂಪ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾನಅಗಮ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮಾನಗಮ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. मानागम्यत्व ವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವು ಇರುವುದರಿಂದ (साध्याभाववद्वृत्ति ಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ अज्ञानं न मानगम्यं माननिवर्त्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ್ದರಿಂದ

ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಗಮ್ಯತ್ವಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಗಮ್ಯತ್ವಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅಭಾವಮಾನಾಗಮ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

अज्ञानं न ज्ञानाभावः अभावमानागम्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಂತು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ न किञ्चिदहमवेदिषं ಎಂಬ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿದ, न किञ्चिदहमवेदिषम् ಎಂಬ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— न च त्वदुक्तमर्थं न जानामीत्यादिव्यवहारो[1]ऽत्यन्त सुप्ते[2] ज्ञायमाने चाज्ञायमानेऽसम्भाव्यमानोऽज्ञानं गमयतीति युक्तम् ।

ಅನುವಾದ : ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ, ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. इत्यादीत्यादिपदेन 'अहमज्ञो' 'मामन्यं च न जानामि' इति व्यवहारो ग्राह्यः । (वादा-राघवेन्द्रीया टिप्पणी)
2. सुप्ते आत्मनीति शेषः ।

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಉತ್ತರಕಾಲದಲ್ಲಿ ತ್ವದುಕ್ತಮರ್ಥಂ ನ ಜಾನಾಮಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ತ್ವದುಕ್ತಮರ್ಥಂ ನ ಜಾನಾಮಿ ಎಂಬ (ಅಜ್ಞಾನದ) ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥ-ವಿಷಯಕವಾದ (ಅಜ್ಞಾನದ) ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ತ್ವದುಕ್ತಮರ್ಥಂ ನ ಜಾನಾಮಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಅನುಭವ ಇಲ್ಲದೇ ಅನುಪಪದ್ಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಭವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ-ವಾದ ಅನುಭವವೂ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವಾದ, ತ್ವದುಕ್ತಮರ್ಥಂ ನ ಜಾನಾಮಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ, ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದ ಅನುಭವವೇ ಭಾವರೂಪ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಈ ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವು ಭಾವರೂಪ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವೇ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ (ಜ್ಞಾನಾಭಾವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೇ ಧರ್ಮಿ-ಯಾದ್ದರಿಂದ) ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ?

ಆತ್ಮನು ಸುಪ್ತನಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಪಪದ್ಯಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ನ ಜಾನಾಮಿ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು (ಜ್ಞಾನಾಭಾವಕ್ಕೆ) ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಇದೆಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ ? ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯನಿರೂಪ್ಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾವಚ್ಛೇದಕತಯಾ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ त्वदुक्तमर्थं न जानामि ಎಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದರೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೂ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಭವವು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಬಾಧಕಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಾವಾಭಾವಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಿದ್ದಾಗ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಅಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ, ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ (ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ) ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಾಭಾವದಿಂದ ಅಭಾವವ್ಯವಹಾರ ಎರಡೂ ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದರೆ ಬಾಧಕಗಳಿವೆ. ಭಾವರೂಪಅಜ್ಞಾನವಿಷಯಕ ಎಂದರೆ ಬಾಧಕಗಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅನುಭವ-ವನ್ನು ಭಾವ ರೂಪಅಜ್ಞಾನವಿಷಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇಂತಹ त्वदुक्तमर्थं न जानामि ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವೇ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು) ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣತ್ವೇನ ಉದಾಹರಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅವರ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಅನ್ಯಥೋಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किमत्र सर्वानुवादेन[1] व्यवहारः किं वा सामान्यतः[2]। नाद्यः । तादृशव्यवहारस्यैवाभावात्[3] । भावे वा त्वदुक्तं न प्रमाणतो जानामीत्येवम्परत्वोपपत्तेः । प्रतिवादिवाक्यादधिगतार्थस्यानुवादपुरस्सरं [4]प्रमाणाभावेन निरसनदर्शनात् । न च त्वदुक्ते प्रमाणज्ञानं मम नास्तीत्यस्य विशिष्टविषयज्ञानस्य[5] प्रमाणत्वात्तद्विशेषणतया[6]ऽर्थस्यापि प्रमाणेनाधिगमात्स्वचनव्याघात इति युक्तम् । एतत्प्रमाणज्ञानस्य प्रमाणाभावविषयत्वेऽपि[7] तदर्थस्यानेतद्विषयत्वात् । अन्यथा भ्रमो ममासीदित्यादिप्रमाणज्ञानस्यापि[8] विशिष्ट(विशिष्टार्थ)भ्रमविषयतया भ्रमविषयस्यापि प्रामाणिकतापातात् ।

ಅನುವಾದ : त्वदुक्तमर्थं न जानामि ಎಂಬುವಲ್ಲಿ इदं न जानामि, इदं न जानामि ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷತಃ ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು

---

1. इदं न जानामि, इदं न जानामि इति विशिष्य प्रातिस्विकरूपेण घटपटादिसमस्तपदार्थानुवादेन इत्यर्थः ।
2. अर्थत्वेन रूपेण (सामान्याकारेण) सर्वपदार्थानुवादेन इत्यर्थः ।
3. तथात्वे सार्वज्ञापत्तेरिति भावः । (श्रीनिवासतीर्थीया टिप्पणी)
4. प्रमाणाभावेन प्रमाणज्ञानाभावेन । (श्रीनिवासतीर्थीया टिप्पणी)
5. अर्थावच्छिन्नप्रमाणज्ञानाभावविषयज्ञानस्य इत्यर्थः । (राघवेन्द्रीया टिप्पणी)
6. निषेधप्रतियोगिप्रमाणज्ञानावच्छेदकतया इत्यर्थः । (राघवेन्द्रीया टिप्पणी)
7. प्रमाणज्ञानाभावविषयत्वेऽपि । (श्रीनिवासतीर्थीया टिप्पणी)
8. परमतेऽयमनुव्यवसायोऽस्मन्मते तु साक्षीति ज्ञातव्यम् । (श्रीनिवासतीर्थीया टिप्पणी)

ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವೋ? ಅಥವಾ अर्थत्वेन रूपेण ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವೋ?

इदं न जानामि इदं न जानामि ಎಂದು ವಿಶೇಷತಃ ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥ-ಗಳನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ (ಅನುವಾದವು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ) ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಶೇಷತಃ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕಾಗುವುದ-ರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕ-ರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. (ಆ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅನುಪಪನ್ನ ಎಂದರ್ಥ.)

तुष्यतु दुर्जनः ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ ಅದು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं मम नास्ति ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಆ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ (ಕೂಡತ್ತದೆ). ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ (ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಅನ್ಯಥೋಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ) ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಕಂಡಿದೆಯೇ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ನೀಡಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ, तत्र प्रमाणज्ञानं मम नास्ति ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ತದ್ವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾವರೂಪ-ಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं मम नास्ति ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅರ್ಥಾವಚ್ಛಿನ್ನಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವಾದ (ವಿಶಿಷ್ಟವಿಷಯಕ ವಾದ) त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं मम नास्ति ಎಂಬುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧೇನ (स्वविषयाभावप्रतियोगिभूतज्ञानावच्छेदकतया) ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವೂ ವಿಷಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮತ್ತೆ त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ (ವ್ಯಾಹತಿ) ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ವಿಷಯ-ವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಪರಂಪರಯಾ ವಿಷಯವಾದರೂ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷಯವಾಗದಿದ್ದರೂ) ಆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಪರಂಪರಯಾ ವಿಷಯವಾದದ್ದೂ ಆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಭ್ರಮ ಬಂದದ್ದು ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ भ्रमो ममासीत् ಎಂಬುವುದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ भ्रमो मम आसीत् ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಯಾ (ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಭ್ರಮ ವಿಷಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಜತಾದಿಗಳು ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ स्वविषय(ज्ञान)भ्रमावच्छेदकतया) ರಜತಾದಿಗಳೂ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ರಜತಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಹೊರತು ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ त्वदुक्तेऽर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

ಅಂದಮೇಲೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ इदं न जानामि, इदं न जानामि ಎಂದು ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅನುಪಪನ್ನ. (ಹಾಗಾದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ तुष्यतु दुर्जनः ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ त्वदुक्ते अर्थे प्रमाणज्ञानं मम नास्ति ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಕೂಡಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'इदं न जानामि, इदं न जानामि ಎಂದು ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

वादावली —— न द्वितीयः । सामान्यानुवादेन विशेषव्यवहारोपपत्तेः [1](विशेषार्थव्यवहारोपपत्तेः) । विशेषस्याप्यधिगमानधिगमयोर्नैवं व्यवहार इति चेन्न । अस्ति कश्चिद्विशेष इति सामान्यतो ज्ञातत्वात् । किञ्च भावरूपाविद्याभ्युपगमेऽपि किं पूर्वमर्थो ज्ञातो न वा । सर्वथाऽपि प्रश्नायोगः। अस्माकं तु सर्वं वस्तु [2]ज्ञाततयाऽज्ञाततया[3] वा साक्षिचैतन्यविषय एवेति

---

1. अत्र विशेषार्थव्यवहारोपपत्तेः इति पाठान्तरम् । 'विशेषार्थेति । विशेषार्थज्ञानाभावविषयकेत्यर्थः (श्रीनि)'
'विशेषार्थेति । विशेषार्थाधिगमाभाव विषयव्यवहारोपपत्तेः इत्यर्थः (उमर्जी)' इति व्याख्यानद्वयदर्शनात् ।

प्रमाणज्ञानोदयात्प्रागज्ञातत्वविशेषितोऽर्थः साक्षिसिद्धोऽनुवादगोचरो भवति च प्रश्नार्ह इति चेन्न । साक्षिसिद्धतयाऽपि सिद्धेऽर्थे व्यवहारायोगात्[4] । साक्षिणा ज्ञातेऽपि प्रमाणबुभुत्सया[5] व्यवहार इति चेन्न । साक्षिसिद्धत्वे प्रमाणबुभुत्साया निष्फलत्वात्[6] । तथा च त्वयाऽपि सामान्यतः सिद्धोऽर्थो विशेषज्ञानायानूद्यत इति वक्तव्यम् । वयमपि सामान्यतः साक्षिसिद्धस्य विशेषप्रमाणबुभुत्सया व्यवहारं ब्रूमः । तस्मान्नाविद्या निरूपणगोचरता-माचरतीति कुतस्तत्कार्यं[7] कुतस्तरां चाविद्यातत्कार्ययोरन्यतरत्वस्य साध्यता सिद्ध्यतीति ॥ छ ॥ **अविद्याप्रमाणनिरासः** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಇನ್ನು 'अर्थत्वेन ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, त्वदुक्तमर्थं विशेषतो न जानामि ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವ್ಯವಹಾರವು त्वदुक्तमर्थं विशेषतो न जानामि ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, (ಜ್ಞಾನಾಭಾವಕ್ಕೆ

---

2. ज्ञानावच्छेदकतया इत्यर्थः ।
3. अज्ञानावच्छेदकतया इत्यर्थः ।
4. प्रश्नायोगादित्यर्थः । क्वचित्तथैव पाठः । (उमर्जी)
5. प्रमाणजिज्ञासया इत्यर्थः ।
6. साक्षिरूपप्रमाणसिद्धत्वादेव तत्र प्रमाणबुभुत्साया निष्फलत्वादिति भावः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
7. जगदिति शेषः । जगतः तत्कार्यत्वं कुत इत्यर्थः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾದ) ಆ ವಿಶೇಷವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ?

ಜ್ಞಾನಾವಚ್ಛೇದಕವಾದ ವಿಶೇಷವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ವಿಶೇಷ-ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ न जानामि (ವಿಶೇಷವಿಷಯಕಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ) ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ವಿಶೇಷವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವಚ್ಛೇದಕವಾದ ವಿಶೇಷವು ಅಜ್ಞಾತವಾದರೆ ತದವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಜ್ಞಾತವಾದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಕಾರಣ-ವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಶೇಷವಿಷಯಕಜ್ಞಾನಾಭಾವ-ವಿಷಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

गुहायां किञ्चिदस्ति ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವಿರುವಂತೆ अस्ति कश्चित् विशेष: ಎಂದು ಅವಚ್ಛೇದಕವಾದ ವಿಶೇಷವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಜ್ಞಾತ-ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧ (ಜ್ಞಾತ) ವಾದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ न जानामि (ವಿಶೇಷದ ವಿಶೇಷ-ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ) ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾದ ವಿಶೇಷವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದರಿಂದ) ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಶೇಷ-ವಿಷಯಕಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಶೇಷವು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಜ್ಞಾತವಾದ್ದರಿಂದ (ವಿಶೇಷದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಇರುವುದರಿಂದ) ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಿಷಯಕಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವು ವಿಶೇಷತಃ ಜ್ಞಾತವಾಗದ ಕಾರಣ (ವಿಶೇಷವು ವಿಶೇಷತಃ

ಅಜ್ಞಾತವಾದರೆ ವಿಶೇಷವಿಷಯಕವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಕಾರಣವಾದ ವಿಶೇಷವಿಷಯಕವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಿಷಯಕ-ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಶೇಷವಿಷಯಕವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ವಿಶೇಷದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷದ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾ-ಭಾವವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವು (ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವು) ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ನಾವಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ನೀನೂ ಹೇಳಲೇಬೇಕು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

(किञ्च ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ व्यवहारं ब्रूमः ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ವರೆಗೆ ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.)

त्वदुक्तमर्थं न जानामि ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಭಾವರೂಪ ಅವಿದ್ಯಾ-ವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವಿಷಯಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೋರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆಯೋ? ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲವೋ?

ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, (ಅವಚ್ಛೇದಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾತವಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಅರ್ಥಾವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.) ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ त्वदुक्तार्थं न जानामि तमर्थं कथय ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ (ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ) ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ (ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಅನುವಾದವು ಅನುಪಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ) त्वदुक्तार्थं ಎಂದು ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ तमर्थं कथय ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾವಚ್ಛೇದಕತಯಾ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನಾವಚ್ಛೇದಕತಯಾ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ (ಅವಿದ್ಯಾನಿವರ್ತಕವಾದ ಅಂತಕರಣವೃತ್ತಿರೂಪ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ) ಅಜ್ಞಾತತಾ ಎಂಬ ಧರ್ಮದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ (ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ) त्वदुक्तार्थं ಎಂದು ಅದನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು तमर्थं कथय ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೂ ಅರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದಾದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಲಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸುಖವಾದಾಗಲೂ किमहं सुखी? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆ ವಸ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನುಪಪನ್ನ).

ಇದರ ಮೇಲೆ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾತತ್ವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆ ವಸ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ तत्र किं प्रमाणं? ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆಯಿರುವಾಗ त्वदुक्तमर्थं प्रमाणतो न जानामि ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆರೂಪವ್ಯವಹಾರವು ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಒಂದು ನಿರ್ದುಷ್ಟಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪ-ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ तत्र किं प्रमाणं ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬರುವುದಾದರೆ, ಸುಖವಾದಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ सुखे किं प्रमाणं ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣ-ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬಂದು सुखं न जानामि ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಪ್ರಮಾಣಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆರೂಪವ್ಯವಹಾರ ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡದ ಕಾರಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನೀನೂ ಸಹ 'ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಿಶೇಷ-ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಆ ತ್ವದುಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಅದರಂತೆಯೇ ನಾವೂ ಸಹ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ (अर्थत्वेन रूपेण) ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಅದರ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ त्वदुक्तार्थं विशेषतो न जानामि ಎಂದು ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗೆ सर्वानुवादेन व्यवहार: ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. सामान्यत: व्यवहार: ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಾಭಾವವಿಷಯಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ (ಅನ್ಯಥೋಪ-ಪತ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ) त्वदुक्तमर्थं न जानामि ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವು ಭಾವ-ರೂಪಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಆ ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ

ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವವೂ ಭಾವರೂಪ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ त्वदुक्तमर्थं न जानामि ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ अनाद्यनिर्वाच्यत्वं, अनादिभावरूपत्वे सति विज्ञानविलाप्यत्वं, भ्रमोपादानत्वम् ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣ-ಗಳು ಉಪಪನ್ನವಾಗದ ಕಾರಣ, देवदत्तप्रमा तत्स्थप्रमाप्रागभाव..... विगीतो भ्रमः एतज्जनकाबाध्य.... प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्त.... ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವ-ವ್ಯವಹಾರಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನುಭವಗಳೂ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಕಾರಣ (ಲಕ್ಷಣ-ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅನುಪಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ) ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು.

ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರದಿದ್ದ ಮೇಲೆ 'ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಜಗತ್ತು' ಎಂಬುವುದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? अविद्या-तत्कार्ययोरन्यतरत्वं मिथ्यात्वं ಎಂದು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ अविद्यातत्कार्ययोः अन्यतरत्वं मिथ्यात्वं ಎಂದು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಆದ್ದರಿಂದ अविद्यातत्कार्ययोः अन्यतरत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಆರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರಮಾಣನಿರಾಕರಣೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुनिर्णयः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಲಕ್ಷಣ-ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಪ್ರಕೃತ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣ-ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಸಿದ್ಧ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಇದರ ಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वनिरुक्तिनिरासः

वादावली —— न च भावरूपाज्ञाननिराकरणे [1]सिद्धान्तविरोधः । परन्यायेन परनिराकरणात् । न सप्तमः। [2]अत्यन्ताभावपदेनासत्त्वाभिप्रायेऽपसिद्धान्तः। तदतिरिक्तस्याप्रसिद्धत्वात् । [3]भाववैलक्षण्यमिति चेत्तर्हि तत एवासत्त्वापत्त्या[4] नोक्तदोषनिवृत्तिः । तस्मान्न मिथ्यात्वनिरुक्तिः ।।छा।

मिथ्यात्वनिरुक्तिनिरासः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : 'न वयं भावरूपाज्ञानस्य परिपन्थिनः' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ★ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು

---

1. अभावस्य आवरकत्वायोगात् जीवस्वरूपभूतानन्दाद्यावरकत्वान्यथाऽनुपपत्या भावरूपाज्ञानस्य सिद्धान्ते साधितत्वात् इति भावः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

2. अत्यन्ताभावप्रतियोगिपदेनेत्येवं पाठः । क्वचित् अत्यन्ताभावपदेनेति पाठो दृश्यते । तत्र नामैकदेशे नामग्रहणमिति न्यायेन अत्यन्ताभावप्रतियोगिपदेनेत्येवार्थो द्रष्टव्यः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया टिप्पणी)

3. भवतीति भावः सन्, तद्वैलक्षण्यमित्यर्थः । 'यतोऽत्र न भावाभावशब्दौ रूढ्या विधिनिषेधयोरभिधायकौ । किन्तु योगेन सदसत्परौ' । (तत्वोद्योतटीका)

4. परस्परविरुद्धयोः अन्यतरनिषेधस्य अन्यतरविधिनान्तरीयकत्वात्, सद्वैलक्षण्याङ्गीकारे असत्वं नियतमेवेति भावः ।

★ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವರೂಪ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅದು ಏನೆಂದರೆ : ಅವಿದ್ಯೆಯು (ಅಜ್ಞಾನವು) ಎರಡು ವಿಧ. ಒಂದು ಭಾವರೂಪವಾದದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಾದದ್ದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವ 'ಅವಿದ್ಯಾ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ, ಸ್ವಗುಣಾಚ್ಛಾದಿಕಾ, ಪರಮಾಚ್ಛಾದಿಕಾ, ಲಿಂಗದೇಹ, ಈಶ್ವರೇಚ್ಛಾ' ಎಂಬ ಏಳು

ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ನಮಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, 'स्वन्यायैः साधनं कार्यं परन्यायैश्च दूषणम्' ಎಂದು ಅನು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಸಿದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಪರನು ಒಪ್ಪಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ. 'न वयं भावरूपाज्ञानस्य परिपन्थिनः । किं नाम परपक्षे तन्न सम्भवतीति ब्रूमः' (ನ್ಯಾಯಸುಧಾ-ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ) ಎಂದು ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ 'ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಕಿಂತು 'ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, आवरणं ह्याव्रियमाणेन व्याप्तं ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆವರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಆವ್ರಿಯಮಾಣವಾದ ವಸ್ತು

ಆವರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ (ಮೊದಲನೆಯ) ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುವುದೇ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯಾ. ಇದು ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಅನಾದಿಯಾದ ವಸ್ತು. ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋ-ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. 'विद्याविरोधित्वेन अविद्या' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದು ವಿದ್ಯೆಗೆ (ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ) ವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'माया अविद्या प्रकृतिः इत्यादिशब्दाभिधेयं' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಮಾಯಾ, ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೂ ಆವರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಅಭಾವವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವನಿಗೆ (ಜೀವನ ಆನಂದಾದಿಗಳಿಗೆ) ಆವರಕವಾದ್ದರಿಂದ (आवरकत्वान्यथाऽनुपपत्या) ಭಾವರೂಪ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ''प्रकृतिं स्वात्मसंश्लिष्टां गुणान्सत्वादिकानपि । कर्माणि सूक्ष्मदेहं च जायमाना हरेः दृशिः ॥ दहेत्'' ''जीवा जानन्ति नो हरिम्'' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆವ್ರಿಯಮಾಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಅನುಪಪನ್ನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆವ್ರಿಯಮಾಣ-ನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विशेषयितिरेव केवला' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಜೀವನೂ ಆಗಲಾರ. 'अप्रकाशस्वरूपत्वात् जडेऽज्ञानं न मन्यते' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಜಡವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆವ್ರಿಯ-ಮಾಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆವರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ (ಮಿಥ್ಯಾ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ-ಅನವಸ್ಥಾದಿಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಾಧಿಖಂಡನ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'स्वभावाज्ञानवादस्य निर्दोषत्वान्न तद्भवेत्' (ಅನು.) ''नास्मन्मतेऽज्ञानाङ्गीकारे दोषोऽस्ति । जीवाश्रितं जीवावरणं चाज्ञानमित्यङ्गीकारात् । तस्य च स्वत एव ब्रह्मणो भिन्नत्वात् । अज्ञानमपि सत्यमेव नाज्ञानकल्पितम् । स्वभावभूतमेवाज्ञानं न मिथ्येति वादस्य अनवस्थादिदोषरहितत्वात् न तद्भवेत्'' । (ನ್ಯಾಯಸುಧಾ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ)

ಅಂದರೆ, अज्ञाताऽखिलसंवेत्तुः घटते न कुतश्चन ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ ಆವ್ರಿಯಮಾಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜೀವಾಶ್ರಿತ (ಜೀವನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ), ಜೀವಾವರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विशेषचितिरेव केवला ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಜೀವನೂ ಆವ್ರಿಯಮಾಣನಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಜೀವನೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ

ಆವರಣವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ 'तस्य स्वप्रकाशस्यापि परमेश्वरेच्छया परमेश्वरे स्वधर्मेषु चाज्ञानं सम्भवत्येव' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಜೀವನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ-ನಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ, ಅಚಿಂತ್ಯಾದ್ಭುತಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವನನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ನಿಷೇಧಿಸದೇ, 'ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪಅವಿದ್ಯೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಪರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದ-ರಿಂದ) ನಮಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈವರೆಗೆ अविद्यातत्कार्ययोरन्यतरत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಆರನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಏಳನೇ (ಕೊನೆಯ) ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वं ಎಂಬುವುದು प्रतीयमानाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವ-ಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಇಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು?

(ಪ್ರತೀಯಮಾನ ಅಧಿಕರಣ ನಿಷ್ಠ) 'ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅಭಿಪ್ರೇತವೋ? ಅಥವಾ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ

---

1. तथा च प्रतीयमानाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमिति यावत् ।
(मिथ्यात्वविकल्पप्रस्तावे-श्रीनिवासतीर्थीया)

(ಅನಿರ್ವಚನೀಯ) ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೋ? ಅಥವಾ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತೀರೋ?

ನಮಗೆ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅಭಿಪ್ರೇತ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನಿಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಿರುದ್ಧ ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈವರೆಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, परस्परविरोधयोः अन्यतरनिषेधस्य अन्यतरविधिनान्तरीयकत्वात् ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅಸತ್ವವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಏಳನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಬರುವುದರಿಂದ अनिर्वचनीयत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು, ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುವುದರಿಂದ असत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವು, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದಿಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ सद्विविक्तत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವು, ಪಕ್ಷೀಕರಣ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ प्रमाणाविषयत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವು, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದಿಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ अप्रमाणविषयत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವು, ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅನಿರೂಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ अविद्यातत्कार्ययोरन्यतरत्वं मिथ्यात्वं ಎಂಬ ಆರನೇ ಪಕ್ಷವು, ಹಾಗೂ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಾದಿಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वं मिथ्यात्वं

ಎಂಬ ಏಳನೇ ಪಕ್ಷ ಹೀಗೆ ಏಳು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಅಸಮಂಜಸವಾದದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವನಿರುಕ್ತಿನಿರಾಸವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನಘಟಕವಾದ मिथ्यात्व ರೂಪಸಾಧ್ಯವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವನ್ನೂ ಸಹ ಅದೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

दृश्यत्वविकल्पनिरासः

वादावली —— नापि दृश्यत्वस्य[1] । तथा हि । किमिदं दृश्यत्वम् । दृग्विषयत्वमस्वप्रकाशत्वं वा । आद्ये किं दृग्वृत्तिरूपा[2] चिद्रूपा[3] वा । नाद्यः । आत्मन्यनैकान्त्यात् । तस्यापि वेदान्तजनितवृत्तिविषयत्वात् । वृत्तिजनितफलासम्बन्धान्नानैकान्त्यमिति चेत् । फलं ज्ञातता,[4] व्यवहारो वा । आद्ये घटादावपि[5] तदभावादसिद्धिः ।

---

1. निरुक्तिरिति सम्बध्यते । न केवलं मिथ्यात्वस्येत्यपेरर्थः । (वादा-राघ)
2. इन्द्रियार्थसन्निकर्षात् बाह्येन्द्रियद्वारा निस्सृतान्तःकरणपरिणामो वृत्तिः । यथा तटाकोदकं कुल्यात्मना बहिर्निर्गत्य केदारान्प्रविश्य तद्वदेव चतुष्कोणाद्याकारेण भवति तथा सावयवं तैजसमन्तःकरणं चक्षुरादिद्वारा बहिर्निर्गत्य विषयं प्राप्य तदाकारं भवति सेयं वृत्तिः । (न्यायामृतप्रकाशः-दृश्यत्वहेतुभङ्गः)
3. फलरूपा इत्यर्थः । 'उक्तरूपायां वृत्तौ प्रतिबिम्बितं चैतन्यं तदभिव्यक्तं अधिष्ठानचैतन्यं वा फलम्' । (न्यायामृतप्रकाशः - दृश्यत्वहेतुभङ्गः)
4. 'ज्ञातताशब्दवाच्यं वृत्तिप्रतिफलितचैतन्यं वा तदभिव्यक्ताधिष्ठान चैतन्यं वेत्यर्थः । उक्तं हि ज्ञातताशब्दवाच्यं अभिव्यक्तं स्फुरणं सम्बन्धरूपं फलमिति' । (वादा-उमर्जी टिप्पणी)

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೃಶ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ज्ञानविषयत्व ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ अस्वप्रकाशत्व ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಚಿತ್‌ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಜ್ಞಾನಪದದಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಚಿತ್‌ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಚಿತ್‌ರೂಪಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ದೃಶ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या वृत्तिज्ञानविषयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸರ್ವವೇದಾಂತವು ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದ ವೇದಾಂತ-ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ वृत्तिज्ञानविषयत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವದ್ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ನಾವು वृत्तिज्ञानविषयत्वात् ಎಂಬ (ಹೇತುವಿಗೆ) ಪದಕ್ಕೆ 'ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾದ್ದರರಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡದೇ (वृत्तिज्ञानजन्यफल-सम्बन्धित्वात्) 'ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಫಲದ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ वृत्तिज्ञानविषयत्व ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವ ಬಂದರೂ वृत्तिज्ञानजन्यफलसबन्धित्व ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

---

5. ज्ञानविषयत्वातिरिक्तायां ज्ञाततायां प्रमाणाभावेन तस्यास्मन्मतेऽप्रामाणिकत्वात् । घटादावपि ज्ञानजनितज्ञाततालक्षण-फलसम्बन्धित्वाभावात् स्वरूपासिद्धिः स्यादित्यर्थः ।

(वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಜ್ಞಾತತಾ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂಬುದಾಗಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಎರಡು ವಿಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ वृत्तिज्ञानजन्यफल ಪದದಿಂದ ज्ञातता ರೂಪಫಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ वृत्तिज्ञानजन्यज्ञाततारूपफलाश्रयत्वं दृश्यत्वं ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರರೂಪಫಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ वृत्तिज्ञानजन्यव्यवहाररूप-फलाश्रयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

वृत्तिज्ञानजन्यफल ಪದದಿಂದ ज्ञातता ವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ (ಅಂದರೆ वृत्तिज्ञानजन्यज्ञाततारूपफलाश्रयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ) ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾತತಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ನಾವು (ದ್ವೈತಿಗಳು) ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ज्ञानजन्यज्ञाततारूपफलाश्रत्व ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಘಟಪಟ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ वृत्तिज्ञानजन्यज्ञातता रूपफलाश्रयत्व ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ज्ञातता ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— अतीतानागतनित्यानुमेयेषु[1] ज्ञातताभावाद्भागासिद्धिश्च । तथा हि । अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वं स्वप्रकाशत्वमिति तल्लक्षणमभिदधता चित्सुखेनापरोक्षव्यवहारयोग्यताविशेषणकृत्याभिधान-प्रस्तावेऽभिहितं, न चावेद्यत्वमित्येतावदेवास्तु तल्लक्षणमिति वाच्यम् । तथा

1. असति धर्मिणि धर्मजननायोगात् न अतीतानागतयोः ज्ञानजन्यज्ञातताधारत्वम् । अपरोक्षज्ञानविषयेष्वेव ज्ञानेन ज्ञातता जननमङ्गीकृतम् । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
'ऐन्द्रियकेष्वेव पदार्थेषु ज्ञानेन (ज्ञातता)तज्जननाङ्गीकारादिति भावः' । (प्र.मि.अ.खण्डनटिप्पणी-श्रीनि)

सत्यतीतानागतनित्यानुमेयेषु चातिव्याप्तेः । फलव्याप्यतालक्षणवेद्यत्वस्य[2] तत्राभावादिति । द्वितिये पुनरनैकान्त्यमेव । आत्मनोऽपि वृत्तिजन्यव्यवहार-विषयत्वात् । चिद्रूपदृग्विषयत्वं तु घटादावस्माभिर्नाङ्गीक्रियत (इत्यसिद्धिः) इति भागासिद्धिः[3] । स्वप्रकाशत्वं च निर्वक्तव्यं यदभावो दृश्यत्वम् । अवेद्यत्वमिति चेत्तर्हि वेद्यत्वं दृश्यत्वमित्युक्तं स्यात् । तथा च प्रागुक्तविकल्पदोषापातः ।

ಅನುವಾದ : ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ, ಅತೀತವಾದ - ಅನಾಗತವಾದ ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯ-ವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ನೀವೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ (ಪಕ್ಷೈಕದೇಶ-ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ) ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - (ಅತೀತ, ಅನಾಗತ, ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರ ಉಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.) ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ದಳಕೃತ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ अवेद्यत्वं स्वप्रकाशस्य लक्षणं ಎಂದು ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಿದರೆ ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ, अवेद्यत्वं ಎಂಬುವಲ್ಲಿ वेद्यत्व ಎಂದರೆ वृत्तिज्ञानजन्यज्ञानता-लक्षणफलसम्बन्धित्व ಎಂದರ್ಥ. ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ

---

2. वृत्तिजनितज्ञाततालक्षणफलसम्बन्धित्वरूपदृश्यत्वापरपर्यायं यद्वेद्यत्वं तस्य तत्राभावेन अवेद्यत्वसद्भावात् अतिव्याप्तिरित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

3. अत्र प्रेक्षणीयोऽशः ।
'सुखदुःखादौ चिद्विषयत्वसत्वेऽपि घटादावभावेन भागासिद्धिरित्यर्थः' इति राघवेन्द्रतीर्थाः । 'चिद्रूपदृग्विषयत्वं दृश्यत्वमिति पक्षमनूद्य स्वरूपासिद्ध्या दूषयति चिद्रूपेति । इत्यसिद्धिरित्येव पाठः' इति श्रीनिवासतीर्थाः ।

ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಧರ್ಮವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ वृत्तिज्ञानजन्यज्ञातता-लक्षणफलसम्बन्धित्व ರೂಪವಾದ ವೇದ್ಯತ್ವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವೇದ್ಯತ್ವವು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ವೇದ್ಯತ್ವಾಭಾವರೂಪ ಅವೇದ್ಯತ್ವವೇ ಬರುವುದರಿಂದ) अवेद्यत्वं स्वप्रकाशस्य लक्षणं ಎಂಬ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ದಳವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಈ ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನು-ಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ अवेद्यत्वವು ಇದ್ದರೂ, ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರ-ವಿಷಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ज्ञातताधारत्व ರೂಪವೇದ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನು-ಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ज्ञातताವನ್ನು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ, ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ज्ञानजन्यज्ञाततारूप-फलाश्रयत्व ರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ನಾವು वृत्तिज्ञानजन्यफल ಪದದಿಂದ ज्ञातताವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ, ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ वृत्तिज्ञानजन्यफल ಪದದಿಂದ ज्ञातताವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ व्यवहारವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या वृत्तिज्ञानजन्यव्यवहारविषयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೂ ಸಹ आत्मा ಇತ್ಯಾದಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ-

ज्ञानजन्यव्यवहारविषयत्व ರೂಪಹೇತುವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪುನಃ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

दृश्यत्व ಘಟಕವಾದ दृक् ಪದದಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಪತ್ತಿಗಳಿಗೂ (ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳಿಗೆ) ಪಸಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ दृक् ಪದದಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನಾದ್ದರಿಂದ ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯ-ದಂತೆ ಹೇತುವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದರೂ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಈ ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಘಟಪಟಾದಿರೂಪ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲಿ चिद्रूपज्ञानविषयत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ दृग्विषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

दृश्यत्वं नाम दृग्विषयत्वं ಎಂದು ಹೇಳದೇ अस्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವಾಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಭಾವರೂಪ-ವಾದ್ದರಿಂದ) ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನಸಾಪೇಕ್ಷತಾ ನಿಯಮವಿರುವುದ-ರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ (ಅಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವದ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ) ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಿಮಗೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ನಾಲ್ಕಾರು ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

अवेद्यत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವೇದ್ಯತ್ವವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವಾದರೆ ಅದರ ಅಭಾವವು ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದ್ಯತ್ವವು ದೃಶ್ಯತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. वेद्यत्वं नाम ज्ञानविषयत्वं ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಚಿತ್ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ वेद्यत्वं ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ वृत्तिज्ञानविषयत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ चिद्रूपज्ञानविषयत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

वेद्यत्वं नाम वृत्तिज्ञानविषयत्वं ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ವೇದಾಂತಜನಿತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ) ವಿಷಯನಾದ್ದರಿಂದ वृत्तिज्ञानविषयत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. वृत्तिज्ञानविषयत्वं वेद्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳದೇ वेद्यत्वं नाम चिद्रूपज्ञान-विषयत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या चिद्रूपज्ञानविषयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಚಿತ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದರೂ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಚಿತ್‌ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಘಟ-ಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ चिद्रूपज्ञानविषयत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ वेद्यत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ अवेद्यत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಸಮಂಜಸ-ವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅವೇದ್ಯತ್ವರೂಪ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— स्वव्यवहारे[1] स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं स्वप्रकाशत्वं[2] तदभावो दृश्यत्वमिति चेत्तर्ह्यात्मनोऽप्यद्वितीयव्यवहारे संविदन्तरापेक्षासद्भावाद्व्यभिचारः । निर्विकल्पकस्वव्यवहारे[3] संविदन्तरानपेक्ष आत्मेति चेत्तर्हि घटोऽपि तथैवेत्यसिद्धिः । घटे निर्विकल्पकव्यवहार एव नास्तीति चेदात्मन्यपि स नास्त्येव । सुषुप्तावस्तीति चेन्न । तस्यापि निर्विकल्पकत्वे विवादात्[4] । [5]अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारविषयत्वं स्वप्रकाशत्वमिति चेन्न । व्याहतत्वेनासम्भवित्वात् । कथञ्चिदव्याहतत्वेऽपि विशेषणाभावेनोत विशेष्याभावेनाथोभयाभावेन दृश्यत्वं निर्वक्तव्यम् । तत्राद्येऽवेद्यत्वाभावो वेद्यत्वमेव हेतुरस्तु किं विशेष्येण । तस्य चोक्तं दूषणम् । द्वितीये स्वरूपासिद्धिः । तृतीये व्यर्थविशेष्यत्वं विशेष्यासिद्धिश्चेति ॥ छ ॥ **दृश्यत्वविकल्पनिरासः** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ನಾವು अवेद्यत्वं स्वप्रकाशस्य लक्षणं ಎಂದು ಹೇಳದೇ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं स्वप्रकाशस्य लक्षणं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆದ್ದರಿಂದ 'ತನ್ನ ವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

1. स्वगोचरव्यवहारे इत्यर्थः ।
2. ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಘಟಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಘಟಾದಿಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರ್ಥ.
3. अद्वितीयत्वादिधर्मशून्यात्मस्वरूपमात्रगोचरव्यवहारे इत्यर्थः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
4. एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्समिति परामर्शेन तस्य विशिष्टत्वेनैव सिद्धेरिति भावः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
5. चित्सुखोक्तमाशङ्कते अवेद्यत्व इति । (वादा-राघवेन्द्रीया)

ಈ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವಾದರೋ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗದ ಕಾರಣ, ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಘಟಪಟಾದಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्ष ವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदानपेक्षत्वं स्वप्रकाशत्वम् ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ಅದೇ ವ್ಯಭಿಚಾರ ದೋಷದಿಂದಲೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या स्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-संविदपेक्षत्वात् (संविदनपेक्षत्वाभावात्) ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ, अयमात्मा अद्वितीयः ಎಂಬ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ-ಪ್ರಕಾರಕವಾದ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ (ಸವಿಕಲ್ಪಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ 'एकमेवाद्वितीयम् ब्रह्म' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदन-पेक्षत्वाभाव (संविदपेक्षत्व) ರೂಪ ಹೇತುವು ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್ निर्विकल्पकस्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-संविदनेपक्षत्वं ಎಂದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'अयं आत्मा अद्वितीयः' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಪ್ರಕಾರಕವಾದ್ದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು अयमात्मा अद्वितीयः ಎಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನಾದರೂ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ (ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ निर्विकल्पकस्वव्यवहारे स्वातिरिक्त

संविदनपेक्षत्वाभाव ರೂಪ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪರಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳೂ ಸಹ 'ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ' ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ निर्विकल्पक-स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्व ವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ತದಭಾವ ರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಘಟಪಟಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವು ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ 'ಘಟಪಟಾದಿಗಳೂ ಸಹ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಘಟಪಟಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವು ಬರದಿದ್ದರೂ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವ್ಯವಹಾರವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕ-ವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ निर्विकल्पकस्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-संविदनपेक्षत्व ರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ-ನಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಲಕ್ಷಣ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಸಂಭವ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಲಕ್ಷಣವೂ ಅಸಮಂಜಸ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಾವು स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಹೇಳದೇ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣ ಅಗೋಚರನಾದ್ದರಿಂದ ಅವೇದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहार-विषयत्व ರೂಪಲಕ್ಷಣವು ಅಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಸಹ ವ್ಯಾಹತಿ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರಪದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಜನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರ-ವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ व्यवह्रियते अनेनेति व्यवहार: ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - अवेद्यत्वं नाम ज्ञानाविषयत्वं ಎಂದರ್ಥ. ಈ अवेद्यत्व ಹಾಗೂ ಎರಡೂ ವಿಧವಾದ अपरोक्षव्यवहारविषयत्वಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ अवेद्यत्व ಪದದಿಂದ ज्ञानाविषयत्वವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪುನಃ अपरोक्षव्यवहारविषयत्व ಪದದಿಂದ ज्ञान-विषयत्वವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವವಚನ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಚಿತ್ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಅವೇದ್ಯತ್ವಂ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ चिदविषयत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ, अपरोक्ष-

व्यवहारविषयत्वं ಎಂಬುದಕ್ಕೆ वृत्तिज्ञानविषयत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕೇವಲ ज्ञानाविषयत्व-ज्ञानविषयत्वಗಳೆರಡೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ चिद्रूप-ज्ञानाविषयत्व ಹಾಗೂ वृत्तिज्ञानविषयत्वಗಳು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं (चिदविषयत्वे सति वृत्तिज्ञान-विषयत्वं) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವವಚನ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहार-विषयत्वाभावವು ದೃಶ್ಯತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಾವು ವಿಶಿಷ್ಟಾಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು विशेषणाभावेन विशेष्टाभावेन ಹಾಗೂ उभयाभावेन ಎಂದು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ अपरोक्षव्यवहारविषयत्व ರೂಪ ವಿಶೇಷ್ಯವಿದ್ದರೂ अवेद्यत्व ರೂಪ ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभावವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? (विशेषणाभावेन विशिष्टाभावವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?) ಅಥವಾ ಅವೇದ್ಯತ್ವರೂಪ ವಿಶೇಷಣ-ವಿದ್ದರೂ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ ರೂಪವಿಶೇಷ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभावವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? (विशेष्याभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?) ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಅವೇದ್ಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभावವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? (उभयाभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?)

ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವರೂಪವಿಶೇಷ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅವೇದ್ಯತ್ವರೂಪ ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ दृश्यत्वात् ಎಂಬುದಕ್ಕೆ वेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वात् ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವೇದ್ಯತ್ವಾಭಾವವೇ (ವೇದ್ಯತ್ವವೇ) ಹೇತುವಾದರೆ ಸಾಕು. ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ विशेषणाभावेन विशिष्टाभावವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ वेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वात् ಎಂದು दृश्यत्वात् ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಕೇವಲ वेद्यत्वात् ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ-ಭಾಗವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ अपरोक्षव्यवहारविषयत्वात् ಎಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾಗವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ वेद्यत्वात् ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಪರಿಹಾರಕವಾಗದ ಕಾರಣ (ಈ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಪರಿಹಾರವಾಗದ ಕಾರಣ) ಈ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾಗವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ वेद्यत्वात् ಎಂಬುವುದು ಮಾತ್ರ ಹೇತುವಾಗಲಿ.

ಸರಿ ಹಾಗಾದರೆ, ಅವೇದ್ಯತ್ವಾಭಾವರೂಪ-ವೇದ್ಯತ್ವವೇ ಹೇತುವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ वेद्यत्वं नाम ज्ञानविषयत्वं, ज्ञानವು ಚಿತ್ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ನಿಮಗೆ चिद्रूपज्ञानविषयत्वವು ವಿವಕ್ಷಿತವೋ? ಅಥವಾ वृत्तिज्ञानऽविषयत्वವು ವಿವಕ್ಷಿತವೋ? चिद्रूपज्ञानविषयत्वವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಲ್ಲಿ चिद्रूपज्ञान-विषयत्वವಿದ್ದರೂ ಘಟಪಟಾದಿರೂಪವಾದ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ चिद्रूपज्ञान-विषयत्वವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು वृत्तिज्ञानविषयत्वವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದಾಂತಜನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾದ್ದರಿಂದ वृत्तिज्ञानविषयत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಅವೇದ್ಯತ್ವಾಭಾವರೂಪ ವೇದ್ಯತ್ವವೇ ಹೇತುವಾಗಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (वेद्यत्वं दृश्यत्वं ಎಂಬುವ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ विशेषणाभावेन विशिष्टाभावವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅವೇದ್ಯತ್ವರೂಪ ವಿಶೇಷಣವಿದ್ದರೂ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ ರೂಪವಿಶೇಷ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ರೂಪ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ (विशेष्याभवेन विशिष्टाभाववನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅಸಿದ್ಧಿ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ दृश्यत्वात् ಎಂಬುದಕ್ಕೆ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभावात् ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವೇದ್ಯತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಅಪರೋಕ್ಷ-ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವ ಬಂದರೂ, ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಅವೇದ್ಯತ್ವವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ अयं घटः अयं पटः ಮೊದಲಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वವೇ ಇದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ तदभाव ರೂಪವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ (ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ಹೇತು ಬಂದರೂ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ (ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಯೋಗಿಗಳು ತಮ್ಮ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದವಿಷಯತ್ವದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವೇದ್ಯತ್ವ ಇರುವಂತೆ, ಯೋಗಜನ್ಯವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳು ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ತದಭಾವರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪಕ್ಷವಾದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲೂ अवेद्यत्वे सति

अपरोक्षव्यवहारविषयत्व ವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅಂದರೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ತದಭಾವ ರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ विशेष्याभावेन विशिष्टाभाव: ಎಂಬುವ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

विशेषणाभावेन विशिष्टाभावವನ್ನಾಗಲೀ, विशेष्याभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಿಂತು उभयाभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಅವೇದ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಅಪರೋಕ್ಷ-ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಭಯಾಭಾವೇನ ವಿಶಿಷ್ಟಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ दृश्यत्वात् ಎಂಬುದಕ್ಕೆ वेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहार-विषयत्वाभावात् ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ वेद्यत्वात् ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತಿರಲು अपरोक्षव्यवहारविषयत्वा-भावात् ಎಂದು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಪರಿಹಾರ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ವೇದ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಚಿದ್ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾದ್ದರಿಂದ ವೇದ್ಯತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೇವಲ वेद्यत्वात् ಎಂದು ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳದೇ वेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभावात् ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವೇದ್ಯತ್ವ-ವಿರುವಂತೆ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ वेद्यत्वे

सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ರೂಪಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ अपरोक्षव्यवहारविषयत्वाभाव ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವು ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಕೊಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ವಿಶೇಷ್ಯಾಸಿದ್ದಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ, ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಪರೋಕ್ಷ-ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ (अपरोक्षव्यवहारविषय-त्वाभाव ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯದಲವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ) ವಿಶೇಷ್ಯಾ-ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ विशेषणाभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನಾಗಲೀ विशेष्याभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ उभयाभावेन विशिष्टाभाव ವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ अस्वप्रकाशत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ दृग्विषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. अस्वप्रकाशत्वं दृश्यत्वं ಎನ್ನಲು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ किमिदं दृश्यत्वम्? दृग्विषयत्वं वा अस्वप्रकाशत्वं वा ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪಘಟಕವಾದ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ मिथ्यात्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯದಂತೆ दृश्यत्व ರೂಪಹೇತುವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿಕಲ್ಪನಿರಾಕರಣೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : दृश्यत्वं नाम दृग्विषयत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ अस्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ, ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ದೃಶ್ಯತ್ವ ಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ ಅದೇ ಹೇತುವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

दृश्यत्वहेतुनिरासः

वादावली —— किञ्च दृश्यत्वं प्रमाणतो वा भ्रान्त्या वा । नोभयमपि । अन्यतरासिद्धेः । ननु सामान्यतः प्रयुक्तस्य हेतोर्विशेषविकल्पैर्निराकरणे सर्वानुमानाभावप्रसङ्गः । तथा हि । धूमाद्धूमध्वजसाधने[1] किमेतद्देशकालसंलग्नो[2] धूमो हेतुः किं वाऽनेतद्देशकालसंलग्न इति विकल्प्याद्ये साधनशून्यं निदर्शनम् । द्वितीयेऽसिद्धिरिति दूषणसम्भवादिति । मैवम् । तत्र धूममात्रस्य पर्वतेऽग्निसाधकत्वेनादूषणत्वाभ्युपगमात् । तर्हि किं वक्रो धूमो हेतुरिति विकल्पेन दूषणप्रसङ्ग इति चेन्न । तस्य सामान्यस्यैव हेतुत्वात् । न चास्तु तथा प्रकृतेऽपीति वाच्यम् । प्रमाणभ्रान्तिदृश्ययोर्दृश्यत्वसामान्याभावात् । न हि जलनभोनलिनयोर्नलिनत्वसामान्यमस्ति[3] । तर्हि कथं भ्रान्तिदृश्यत्वमित्युच्यत इति चेन्न । यथा नभो नलिनमित्युच्यते तथैवेत्यवेहि[4] । दृश्यत्वस्य सन्मात्रवृत्तित्वाद्विरुद्धता[5] च । न च शुक्तिरजतं दृश्यमिति वाच्यम् । तत्र शुक्तिकाया एव दृश्यत्वात्[6] ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, दृग्विषयत्वं ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ज्ञानविषयत्वं ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು

---

1. धूमध्वजो वह्निः । धूमः ध्वज इवास्येति विग्रहः ।
2. पक्षत्वेनाभिमतो देश एतद्देशशब्देनोच्यते । यदा पक्षे हेतुरस्ति तत्काल एतत्कालशब्देनोच्यते । (वादा-राघ)
3. न हि व्यक्त्यभावे सामान्यमस्तीति भावः । (वादा-श्रीनि)
4. जानीहि इत्यर्थः । 'तथा च शुकबालादिव्यवहारवत् तत्र चित्रलिखितसिंहे सिंहशब्दव्यवहारवच्च ज्ञानाभावेऽपि भवतीत्यौपचारिको व्यवहार इति भावः' । (वादा-श्रीनि)

ವಿಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ यथार्थज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳು-ತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ अयथार्थज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

यथार्थज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಗದ್ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು ನಿಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗ-ದಿರುವುದರಿಂದ ಜಗದ್ವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು ನಿಮಗೆ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

यथार्थज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳದೇ अयथार्थज्ञानविषयत्वं दृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ तद्विषयकವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) अयथार्थज्ञानविषयत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ರೀತ್ಯಾ ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷ ಬರದಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ರೀತ್ಯಾ (ದ್ವೈತಿಗಳ ರೀತಿಯಿಂದ) ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಮಿಥ್ಯೆ-ಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ) ತದ್ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಗದ್ರೂಪ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಕೂಡದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ

---

5. 'साध्याभावव्याप्तो हेतुः विरुद्धः । यथा शब्दो नित्यः कृतकत्वादिति'। 'अस्य पक्षविशेष्यकसाध्यप्रकारकानुमितिप्रतिबन्धः फलम्' ।
(तर्कसङ्ग्रहः-टिप्पणी)

6. न च वयं शून्यवादिन इव रजतज्ञानं निरालम्बनं ब्रूमः । शुक्तिविषयताऽङ्गीकारात् । शुक्तिसन्निकृष्टेन इन्द्रियेण दोषवशात् रजततया तज्ज्ञानजननाङ्गीकारात् । (तत्वोद्योतटीका)

ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವು ಅಸಾಧಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ (ಬಳಸಿದ) ಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಸದನುಮಾನಗಳೂ ಸಹ ಅಸಾಧಕವೇ ಆಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, पर्वतो वह्निमान् धूमात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಧೂಮ-ರೂಪಹೇತುವಿನಿಂದ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಧೂಮಾನುಮಾನವು ವಹ್ನಿಸಾಧಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರಿ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತೀಯ (ಪರ್ವತ-ದಲ್ಲಿರುವ) ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಮಹಾ-ನಸೀಯ (ಮಹಾನಸದಲ್ಲಿರುವ) ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಮಹಾನಸವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ. ಮಹಾನಸದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಮಹಾನಸ-ರೂಪದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತೀಯಧೂಮರೂಪಹೇತುವು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ (ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವು ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ, ಮಹಾನಸೀಯ ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾನಸೀಯಧೂಮವು ಮಹಾನಸದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ (ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರುವುದ-ರಿಂದ) ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವು ಮಹಾನಸದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾನಸೀಯ-ಧೂಮವೂ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗ ಪರ್ವತವು ಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಮಹಾನಸೀಯಧೂಮವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಮಹಾನಸೀಯಧೂಮ-ರೂಪಹೇತುವು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ

ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ಧೂಮಾನುಮಾನವೂ ಅಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹೇತುಗಳನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸದನುಮಾನಗಳೂ ಸಹ ಅಸಾಧಕವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವೂ ಸಹ यथार्थज्ञानविषयत्वं वा अयथार्थज्ञानविषयत्वं वा ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಮಾಡಿದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ಸಾಧಕವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರ ನೀಡಿ ಅಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಹಾನಸೀಯಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವನ್ನಾಗಲೀ ಮಹಾನಸೀಯಧೂಮವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇತು ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಕೇವಲ ಧೂಮವನ್ನು ಅಂದರೆ ಪರ್ವತೀಯ-ಮಹಾನಸೀಯಧೂಮ[illegible]ಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣ (ಅನುಗತ) ವಾದ ಧೂಮತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪರ್ವತೀಯಧೂಮವು ಮಹಾನಸದಲ್ಲಿ ಮಹಾನಸೀಯ ಧೂಮವು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬರದಿದ್ದರೂ, ಅನುಗತಸಾಮಾನ್ಯ ಉಳ್ಳ ಕೇವಲ ಧೂಮವು ಪರ್ವತ ಹಾಗೂ ಮಹಾನಸ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ವಕ್ರವಾದ ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಋಜು(ಅವಕ್ರ)ವಾದ ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ, ವಕ್ರವಾದ ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ (ಮಹಾನಸದಲ್ಲಿ ಋಜುಧೂಮ ಇದ್ದಾಗ) ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಋಜುವಾದ (ಅವಕ್ರವಾದ) ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ (ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ

ವಕ್ರಧೂಮ ಇದ್ದಾಗ) ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ವಕ್ರ-ಋಜು ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಧೂಮತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವುಳ್ಳ ಕೇವಲ ಧೂಮವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ-ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸದನುಮಾನಗಳೂ ಅಸಾಧಕ (ಭಗ್ನ)-ವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸರಿ ಹಾಗಾದರೆ, ಪರ್ವತೀಯ-ಮಹಾನಸೀಯ (ವಕ್ರ-ಋಜು) ಧೂಮ-ಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಧೂಮತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವುಳ್ಳ ಕೇವಲ ಧೂಮವನ್ನು ನೀವು ಹೇತು ಮಾಡುವಂತೆಯೇ ನಾನೂ ಸಹ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯಅಯಥಾರ್ಥ-ಜ್ಞಾನವಿಷಯ(ಪ್ರಮಾಣ-ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯ)ವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಕೇವಲ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸಂಭಾವಿತ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪರ್ವತೀಯ-ಮಹಾನಸೀಯ ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ-ಭ್ರಾಂತಿ ವಿಷಯವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತ-ವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ. ಜಲನಲಿನವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ. ನಭೋನಲಿನವು (ಗಗನಕುಸುಮವು) ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ನಲಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಲಿನತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ-ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ (ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯತಯಾ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯವಾದದ್ದು ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ) ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯವಾದದ್ದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಅನುಗತಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಗತ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಅನುಗತದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿದೃಶ್ಯವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ भ्रान्तिदृश्यत्वं ಎಂದು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ ನಭೋನಲಿನವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ವಾದರೂ नभोनलिनं ಎಂದು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ भ्रान्तिदृश्यत्वं ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ-ಭ್ರಾಂತಿದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ-ವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತು ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ) ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೇತುವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕ-ವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ''दृश्यत्वस्य सन्मात्रवृत्तित्वात् विरुद्धता च'' ಎಂಬುದಾಗಿ 'ವಿರೋಧ' ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ मिथ्यात्व ವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. दृश्यत्व ವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. शब्दः नित्यः कृतकत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೃತಕತ್ವರೂಪಹೇತುವು ನಿತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ (ಅನಿತ್ಯ-ವಾದ) ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವೂ ಸಹ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ (ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ಮಾತ್ರ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿರೋಧದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವಾಗದ (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ-ವಾದ) ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳೂ ದೃಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿರುವುದ-ರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ಮಾತ್ರವೃತ್ತಿತ್ವ ನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧದೋಷ- ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, यत्सन्निकृष्टकरणेन यज्ज्ञानं उत्पद्यते स तस्य विषयः ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಿದೆ.

ಅಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ (ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳ) ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವೇ (ಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ವಸ್ತುವೇ) ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ- ಘಟದಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಅಂದರೆ ಘಟದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ अयं घटः ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದರಿಂದ ಆ अयं घटः ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟವು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ರಜತದಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಅಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಸತ್ ಆದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಇಂದ್ರಿಯವು ರಜತ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ರಜತದಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ, इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು 'ರಜತದಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ರಜತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ಮಾತ್ರ ವೃತ್ತಿತ್ವನಿಮಿತ್ತ- ದಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ ವಿರೋಧ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु रजतसंविदः कथं शुक्तिका विषयो विरोधादिति चेन्न । रजतसंविद इति कोऽर्थः । किं रजतविषयाया इति रजत-

त्वोल्लेखिसंविद इति वा । नाद्यः । अनभ्युपगमात्[1] । द्वितीये को विरोधः। [2]स्वविषयशुक्तिकामेवान्याकारेण गृह्णातीत्यस्याविरुद्धत्वात् । ननु तर्ह्यपि रजतेऽस्ति कथञ्चिद्दृश्यतेति चेन्न । तस्य दृश्यत्वाभासत्वात् । तादृशस्य पक्षेऽनन्वयात् । किञ्च रजतस्य फलव्याप्यतया वृत्तिव्याप्यतया वा दृश्यत्वम्। नोभयमपि । [3]अध्यस्ततयैव [4]तत्सिद्ध्यभ्युपगमात् । न च तत्प्रतीतावुपायान्तरं वाऽस्ति । सन्निकर्षाभावात्[5] ।

ಅನುವಾದ : ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ) ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಜ್ಞಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ 'ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದರೆ ವಿರೋಧ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಬರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲಾ? ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

'ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು? 'ರಜತವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು

---

1. रजतस्य यत्सन्निकृष्टेत्यादिरूपविषयत्वाभावेन ज्ञाने रजतविषयकत्वस्यैव अभावादिति भावः ।
(तत्वोद्योतटिप्पणी- वेदेशतीर्थीया)
2. केवलं स्वविषयं शुक्तिकाशकलं अत्यन्तासद्रजततया अवगाहत इति असद्विषयमुच्यते । (तत्वोद्योतटीका)
3. प्रतिभासमात्रशरीरतया इत्यर्थः ।
4. रजतसिद्ध्यभ्युपगमादिति भावः ।
5. रजतस्य प्रातिभासिकत्वेन प्रतिभासमात्रशरीरतया ज्ञानात् पूर्वं सत्वाभावेन इन्द्रियसन्निकर्षो न भवतीति नेन्द्रियेण तज्ज्ञानमित्यर्थः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ 'ರಜತತ್ವೋಲ್ಲೇಖಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

'ರಜತವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ (ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ) 'ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು 'ರಜತವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. (ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.)

ಇನ್ನು 'ರಜತತ್ವೋಲ್ಲೇಖಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, इदं रजतं ಎಂಬ ರಜತಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ದೋಷವಶಾತ್ ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ರಜತತ್ವೋಲ್ಲೇಖಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ರಜತತ್ವೋಲೇಖಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಗೆ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ इदं रजतं ಎಂಬ ರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ಮಾತ್ರವೃತ್ತಿತ್ವ ನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿರೋಧದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಉಲ್ಲೇಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ यत्सन्निकृष्टकरणेन यज्ज्ञानं उत्पद्यते स तस्य विषयः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಂತಹ ವಿಷಯತ್ವವು ರಜತದಲ್ಲಿ ಬರದಿದ್ದರೂ उल्लेख्यत्व (रजतमिति व्यवह्रियमाणत्व) ರೂಪವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ರಜತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಅಂತಹ उल्लेख्यत्व ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವವು ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾಸ-

ವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಉಲ್ಲೇಖ್ಯತ್ವ ರೂಪ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತು ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಆ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾಸವಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ (ರಜತಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ-ದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ) ರಜತದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಅದ್ವೈತ-ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ರಜತಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಜತಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ರಜತವು ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ರೀತಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಾಸ-ಮಾತ್ರಶರೀರ (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ) ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅದರ ಪ್ರತಿಭಾಸ(ಭಾನ)ದಿಂದಲೇ ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ (ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ-ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಅದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) चैतन्य-विषयत्वेन ಅಥವಾ वृत्तिविषयत्वेन ರಜತಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಗ್ರ್ಯಭಾವದಿಂದಲೂ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ರಜತವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಪ್ರಕೃತ ರಜತದೊಂದಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಗ್ರ್ಯಭಾವದಿಂದಲೂ ರಜತದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ಮಾತ್ರವೃತ್ತಿತ್ವನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿರೋಧದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೃತಕತ್ವಾನುಮಾನದಂತೆ ಈ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ದುಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಅದೇ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ದುಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— आत्मनोऽपि दृश्यत्वादनैकान्तिकता[1] च । नात्मा दृश्यत इति चेन्न । व्याहतेः । न ह्यज्ञाते धर्मिणि धर्मविधानं तन्निषेधो वा[2] युज्यते । आत्मा दृश्यो वस्तुत्वाद्घटवत् । अयं घट एतद्घटात्मान्यान्य-दृश्यान्यः प्रमेयत्वाद्घटवदिति च[3] तस्य दृश्यत्वसिद्धेः ।

ಅನುವಾದ : ಈ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ದೃಶ್ಯನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವರೂಪ ಹೇತುವಾದರೋ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವದ್ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ (ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ) ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯನೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧವು

---

1. शुक्तिरजतादेः सपक्षस्येव विपक्षस्यात्मनोऽपि दृश्यत्वादनैकान्तिकता साध्यमिथ्यात्वसम्बन्धनियमाभावश्च दृश्यत्वस्य भवति । अनैकान्तिकश्च ऊर्ध्वतादिवत् सन्देहहेतुत्वान्न साध्यं साधयति । (तत्वोद्योतटीका)

2. वाशब्द उपमायाम् । धर्मविधानमिति दृष्टान्तार्थं यथाऽज्ञाते धर्मिणि धर्मविधानं न सम्भवति । एवमात्मरूपज्ञानाभावे तत्र दृश्यत्वं नास्तीति दृश्यत्वरूपधर्मनिषेधोऽपि न सम्भवतीत्यर्थः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

3. चशब्देन आत्मनो दृश्यत्वे श्रुतिं समुच्चिनोति । ''नन्वात्मनो दृश्यत्वमेव कुत इति चेन्न । 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' 'दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया' इत्यादिश्रुतेः'' । (तत्वोद्योतटीका)

ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಘಟರೂಪಧರ್ಮಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಪಟತ್ವಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು 'ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುವಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ 'ದೃಶ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾದರೆ मूकोऽहं ಎಂಬುವಂತೆ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪ್ರಕೃತ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಸಹ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

आत्मा दृश्यः वस्तुत्वात् घटवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - यत्र यत्र वस्तुत्वं तत्र तत्र दृश्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಘಟವೂ ಸಹ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಬರಲೇಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಸ್ತುತ್ವಾನುಮಾನವು ದೃಶ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು

ನಿರ್ಧರ್ಮಿಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ (ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ). आत्मा दृश्य: वस्तुत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪಕ್ಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವಸ್ತುತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಈ ವಸ್ತುತ್ವವೂ ಒಂದು ಧರ್ಮವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುತ್ವರೂಪ (ಧರ್ಮವನ್ನು) ಹೇತುವನ್ನು ಪಕ್ಷನಾದ (ನಿರ್ಧರ್ಮಿಕನಾದ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಅನುಮಾನ-ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಕಾಶ-ವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದ-ರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - अयं घट: एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्य: प्रमेयत्वात् घटवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. (एतद्घटात्मान्यान्य-दृश्यान्य: ಎಂದರೆ, ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ, ಇವೆರಡರಿಂದ (ಅನ್ಯ-ವಾದದ್ದು) ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಯಾವುದೋ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ (ಅನ್ಯವೂ) ಆದ ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ).

यत्र यत्र प्रमेयत्वं तत्र तत्र एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟವೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, (एतद्घट ಎಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ ಎಂದರ್ಥ) ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ (एतद्घट) ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ. ಆ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತ-ವಾದ ಘಟವು ಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತಘಟದಲ್ಲಿ एतद्घटात्मान्यान्य-दृश्यान्यत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्यत्व ವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಈ ವ್ಯಾಪಕವಾದ एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्यत्व ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ : ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्यत्व ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಾಗ, ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಜಗತ್ತು. ಆ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ. 'ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ (ಏತದ್ಘಟವನ್ನು) ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಏತದ್ಘಟ (ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ). ಈ ಏತದ್ಘಟದಿಂದ (ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಿಂದ) ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಏತದ್ಘಟ (ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ) ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದ ಭೇದವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಲ್ಲೇ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'भेदस्य स्वप्रतियोगितावच्छेदकेनसाकं विरोधः' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದ ಭೇದವು ಸ್ವಪ್ರತಿಯೋಗಿತಾವಚ್ಛೇದಕವಾದ (पक्षीय) घटत्व ವುಳ್ಳ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾದಕವಿರುವುದರಿಂದ 'ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟವನ್ನು (ಏತದ್ಘಟವನ್ನು) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ದೃಶ್ಯವೂ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ. ಆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्यत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ तदन्यत्वರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ अयं घटः एतद्घटात्मान्यान्यदृश्यान्यः प्रमेयत्वात् घटवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ-ದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣ-ಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ

ಹೋದರೆ ಬಾಧಕವೂ ಉಂಟು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಧಕಗಳಿಂದಲೂ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किञ्च दृश्यत्वाभावे[1] तदविद्यानिवृत्त्यभावेन मोक्षाभावप्रसङ्गः[2] । न च त्वत्पक्षे ब्रह्मज्ञानं नाम [3]यत्किञ्चित्स्यात् । षष्ठ्यर्थस्य विषयताऽनतिरेकात् । यद्धि श्रुतमयेन [4]ज्ञानेन तत्त्वमभिधाय चिन्तामयीमवस्थामवलम्बमानस्यान्तःकरणपरिणामवृत्तिरूपं [5]ज्ञानमुपजायते तेन भवेदविद्यानिवृत्तिरिति चेन्न । तथाऽभ्युपगमे परमात्मनोऽपि दृश्यतया व्यभिचारानिस्तारात् । आत्मनोऽपि वृत्तिव्याप्यत्वेऽपि फलव्याप्यताया [6]अभावान्न दृश्यत्वमिति चेन्न । दत्तोत्तरत्वात् । विषयत्वाभावेऽप्यात्माकारज्ञानमात्मज्ञानं तेन भवेदविद्यानिवृत्तिरिति चेन्न । विचारागोचरत्वात् ।

ಅನುವಾದ : ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆವರಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ನಿವರ್ತಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು (ಮೋಕ್ಷವು) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು

---

1. यद्यात्मनो दृश्यत्वं न स्यात्तदा वेदान्तवाक्यजनितज्ञानस्य आत्मज्ञानत्वं न स्यात् । यदा वेदान्तजनितविज्ञानं आत्मज्ञानं न स्यात्तदा आत्माज्ञाननिवृत्तिस्तेन न स्यात् । तज्ज्ञानेनैव तदज्ञाननिवृत्तिदर्शनात् । (तत्वोद्योतटीका)
2. तथा च शास्त्रवैयर्थ्यं स्यादिति भावः ।
3. तदन्याविषयकत्वादिरूपम् इत्यर्थः ।
4. श्रवणात्मकेन ज्ञानेन ।
5. वृत्तिरूपं आत्मसाक्षात्काररूपं ज्ञानमुपजायते, तेन साक्षात्कारेणेत्यर्थः ।
6. वृत्तिज्ञानजन्यफलसम्बन्धित्वस्य अभावादित्यर्थः ।

ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿವರ್ತಕವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗದ ಕಾರಣ 'ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿ' ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ 'ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಿಂತು आत्मान्याविषयकज्ञान (ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ) ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಕಿಂತು आत्मान्याविषयकವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ (ಆತ್ಮವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ) ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, आत्मनः ज्ञानं आत्मज्ञानं ಎಂಬುವಲ್ಲಿ कर्तृकर्मणोः कृतिः ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠೀ ವಿಧಾನಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ आत्मनः ಎಂಬುವಲ್ಲಿರುವ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಗೆ ವಿಷಯತ್ವ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಷಯಕಜ್ಞಾನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೊರತು आत्मान्याविषयकज्ञान ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆತ್ಮವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿರೂಪಮೋಕ್ಷವೇ ಕೂಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು ಆಗದೇ

ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮವಿಷಯಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರಿಂದ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು (ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು) ಅದನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಅಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರಲು ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಒಪ್ಪಿದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನೂ ಸಹ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ವೇದಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಅಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮವೃತ್ತಿರೂಪಜ್ಞಾನವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಆ ಅಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವಿಷಯಕವೇ ಆದ್ದರಿಂದ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೂ ಸಹ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಆತ್ಮನು ಅಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾದರೂ ಆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಫಲಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಫಲಾನಾಶ್ರಯತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. (ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಏನೆಂದರೆ, ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಜನ್ಯಫಲಪದದಿಂದ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು

ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ व्यवहारವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಜನ್ಯ ಫಲಪದದಿಂದ ज्ञातताವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, विमतं मिथ्या ज्ञाततारूप-फलाश्रयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದಂತೆ ಜ್ಞಾತತಾ ರೂಪಫಲಾಶ್ರಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ज्ञाततारूपफलाश्रयत्वವು (ಹೇತುವು) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ (ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ) ಅತೀತ-ಅನಾಗತ-ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ज्ञाततारूपफलाश्रयत्वವು ಇಲ್ಲ-ದಿರುವುದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಪಕ್ಷವಾದ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ज्ञाततारूपफलाश्रयत्वವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ) ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಜನ್ಯಫಲಪದದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, विमतं मिथ्या (वृत्तिज्ञानजन्य)व्यवहारविषयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ वृत्तिज्ञानजन्यव्यवहारविषयत्वವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲಾಧಿಕರಣತ್ವಾ-ಭಾವದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವಿಷಯಕ-ವಾಗದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ

ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದಾಗ ಇದರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆತ್ಮನಿಗೆ दृग्विषयत्व ವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಕಾರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದಾಂತಜನಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಆತ್ಮಾಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಗ್ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೂ ಆತ್ಮಾಕಾರ-ವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವ-ವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ನಿವರ್ತಕವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ. (ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಗ್ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬಾಧಕವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ). ನಿವರ್ತಕವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷಾಭಾವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಎನ್ನದೇ ಆತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— तथा हि । आत्माकारमिति कोऽर्थः । आत्माकार एवाकारो यस्येति वाऽऽत्माकार इवाकारो यस्येति वाऽऽत्माऽऽकारो यस्येति वा । नाद्यः । ज्ञानज्ञेययोरेकाकारताऽनुपलम्भात्[1] । एकैव सत्ता ज्ञानज्ञेय-योराकारोऽस्तीति चेन्न । अनुगतसत्ताया अनङ्गीकारात्[2] । सत्तयैकाकारत्वे

1. 'न हि ज्ञानज्ञेययोरेकाकारता' । (तत्वोद्योतः)
'ज्ञानस्य आन्तरत्वात् ज्ञेयस्य चात्मनो बाह्यत्वेन तयोरेकाकारत्वाभावादित्यर्थः' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
2. 'भिन्नाश्च भिन्नधर्माश्च पदार्था निखिला अपि' (अनु.२-२-६७०) इति वचनात् ।

च वेदान्तवाक्यजनितज्ञानमात्माकारमेव कुतः । घटाकारमपि किन्न स्यात् । न च परेणात्मनि सत्ता नामाकारोऽङ्गीक्रियते । निराकारताऽङ्गीकारात् । न द्वितीयः। अत्यन्तसादृश्यस्यानुपलम्भात् । किञ्चित्सादृश्यस्य प्रागिवाति-प्रसञ्जकत्वात् । तृतीयेऽपि पक्षे नात्मा साक्षाज्ज्ञानस्याकारः सम्भवति । आधाराधेयभावस्यासम्भवात्[3] । अतः परिशेषाद्विषयतया व्यावर्तकत्वेन[4] चात्मा ज्ञानस्याकार इवेति वक्तव्यम् । [5]तदेव च विषयत्वमिति यत्किञ्चिदेतत् ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ವೇದಾಂತಜನಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಆತ್ಮಾಕಾರಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೀರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರವೇ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಕಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಆಕಾರವು ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆತ್ಮನೇ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಕಾರನಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೀರೋ?

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರವೇ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಕಾರವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜ್ಞೇಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

---

3. आकारो ह्याकारिणि वर्तते । न ह्यात्मा वृत्तिज्ञानमाश्रित्य तिष्ठति । येनात्मा ज्ञानस्याकारः स्यादित्यर्थः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
4. व्यावृत्ति(भेद)जनकत्वेन ।
5. 'तद्विषयत्वमेव हि तदाकारत्वम्' । तद्विषयत्वमेव तदाकारत्वं ज्ञानस्य नान्यत् । (तत्वोद्योतः-टीका)

ಜ್ಞಾನ-ಜ್ಞೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಕಾರವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಏಕೆಂದರೆ 'द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते' ಎಂದು (ಕಾರಿಕಾವಲೀ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಖಂಡ) ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ತಾ ಎಂಬುವುದು ದ್ರವ್ಯ-ಗುಣ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಜ್ಞಾನವು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞೇಯನಾದ ಆತ್ಮನು ದ್ರವ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜ್ಞೇಯನಾದ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಆಕಾರವು ಇದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅನುಗತವಾದ ಸತ್ತಾವನ್ನು (ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದೇ ಸತ್ತಾವನ್ನು) ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಸತ್ತಾವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು 'भिन्नाश्च भिन्नधर्माश्च पदार्था निखिला अपि' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನೇಕಪದಾರ್ಥ-ಗಳಿರುವಂತೆ ಆ ಅನೇಕವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅನೇಕವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಜ್ಞೇಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ಸತ್ತಾಧರ್ಮವಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತಾವೇ ಬೇರೆ. ಜ್ಞೇಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ತಾವೇ ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ (ಆಕಾರವೇ) ಸತ್ತಾಧರ್ಮವೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತಾಧರ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವಂತೆ (ಘಟಾದಿಗಳೂ ಆತ್ಮನಂತೆ ದ್ರವ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ) ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಕಾರವೇ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಘಟಾಕಾರ, ಪಟಾಕಾರವೂ ಆಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕಾರವಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೀವು 'ನಿರಾಕಾರ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರವೇ

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಕಾರ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರವೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ (ಇನ್ನೊಂದು) ಆಕಾರವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷ-ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎನ್ನುವುದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಆಕಾರವು ಅಪರೋಕ್ಷ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ (ಕಿಂಚಿತ್) ಸ್ವಲ್ಪ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಎರಡೂ ಆಕಾರಗಳಿಗೂ ಅತ್ಯಂತಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು-ಜ್ಞಾನವು ಆಂತರವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಸಾದೃಶ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಕಿಂಚಿತ್ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಆ ಕಿಂಚಿತ್ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಸತ್ತಯಾ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸತ್ತಯಾ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಘಟಾದಿಗಳ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾರೂಪಧರ್ಮದಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯ (ಯತ್‌ಕಿಂಚಿತ್‌ಸಾದೃಶ್ಯ) ಇರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷ-ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಕಾರವೇ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಘಟಾಕಾರ-ಪಟಾಕಾರವೂ ಆಗಲಿ ಎಂಬ

ಆಪತ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ (ಇನ್ನೊಂದು) ಆಕಾರವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆತ್ಮನ ಆಕಾರವೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಕಾರವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ 'ಆತ್ಮನೇ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಸಾಕ್ಷಾತ್) ಆಕಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಈ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಆಕಾರ ಎಂಬುವುದು ಆಕಾರಿಯಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತು. ಪ್ರಕೃತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಆಕಾರನಾಗುವುದಾದರೆ ಆಕಾರನಾದ ಆತ್ಮನು ಆಕಾರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕರಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ज्ञानाधिकरणमात्मा ಇತ್ಯಾದಿ ವಚನಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಆಕಾರನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಆಕಾರನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶೇಷತಃ 'ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಕಾರದಂತೆ ಇರುವನೋ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಕಾರ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಕಾರದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಿಗೂ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು? ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾವರ್ತಕತ್ವ ರೂಪದಿಂದ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

ಅಂದರೆ, ಆಕಾರವು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮಿಗೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ- परमात्मा विश्वतो भिन्नः सर्वज्ञत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಆಕಾರಗಳು ತನ್ನ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ (ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ) ಉಳಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲೂ आत्मज्ञानं घटज्ञानादिभिन्नं विषयतया आत्मवत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಘಟಜ್ಞಾನಾದಿಗಳ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆಕಾರವೂ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೂ ವ್ಯಾವರ್ತಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೇ. ಆಕಾರವು ತನ್ನ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ. (ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗುತ್ತವೆ). ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ವ್ಯಾವರ್ತಕನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ವಿಷಯನಾಗಿ ವ್ಯಾವರ್ತಕನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗಿ ವ್ಯಾವರ್ತಕನಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾರದಂತೆ ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ दृश्यत्ववे (ज्ञानविषयत्ववे) ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु भवेदिदं यदि दृग्विषयत्वं दृश्यत्वम् । स्वप्रतिबद्धव्यवहारे[1] स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिर्दृश्यत्वम् । कथमेतादृशी

1. स्वविषयकव्यवहारे इत्यर्थः ।

दृश्यता कथितदूषणगणग्रस्ता स्यात् । मैवम् । अतिरिक्तपदेन पारमार्थिकभेदवत्त्वं वाऽऽविद्यकभेदवत्त्वं वा[2] । नाद्यः । तवासिद्धेः । न द्वितीयः । ममासिद्धेः । सामान्यतः प्रयोग इति च प्रागेव परास्तम्[3] । संविदपेक्षानियतत्वमात्रस्य हेतुत्वोपपत्तेर्व्यर्थविशेषणत्वं च । न चास्ति रजतेऽपि [4]ज्ञानापेक्षा व्यवहाराय तस्याध्यस्ततयैव सिद्ध्यभ्युपगमादित्यवादिष्म । अत्यन्तासत्यनैकान्त्यं च । न च तदपि मिथ्येति वाच्यम् । तथा सति रजतादेरसद्विलक्षणत्वप्रतिपादनप्रयासवैय्यर्थ्यापातात् । न च बाध्यत्वमसतो युज्यते । अप्रतीत्यङ्गीकारात्[5] । नापि तस्यानिर्वचनीयत्वम् । तत्र प्रमाणाभावादिति ॥ छ ॥ **दृश्यत्वहेतुनिरासः** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : दृश्यत्वं ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ दृग्विषयत्वं (ज्ञानविषयत्वम्) ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ दृग्विषयत्व ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಈಗ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು स्वप्रतिबद्धव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिः दृश्यत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ವವಿಷಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ನಿಯಮೇನ ಇರುವುದೇ ದೃಶ್ಯತ್ವ. ಘಟಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಘಟಾದಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ನಿಯಮೇನ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ದೃಶ್ಯತ್ವ

---

2. तथा च स्वप्रतियोगिकपारमार्थिकभेदवत्संवित्सापेक्षत्वं वा आविद्यकभेदवत्संवित्सापेक्षत्वं वेति विकल्पार्थो द्रष्टव्यः ।
(वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

3. जलनलिननभोनलिनयोः नलिनत्वसामान्यवत् पारमार्थिक-आविद्यकभेदयोः भेदत्वसामान्यमेव नास्ति । आविद्यकभेदरूपव्यक्तेरेवाभावादिति प्रागेव परास्तप्रायमित्यर्थः ।
(वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

4. स्वातिरिक्तज्ञानापेक्षा इत्यर्थः ।

5. असच्चेन्न प्रतीयेत इत्यङ्गीकारात् । उपलक्षणमेतत् । 'नासत्वस्यास्ति बाधकं' इत्यात्मवचनविरोधात् इत्यपि ग्राह्यम् ।

ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತು ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದ್ದ ದೋಷಗಳು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಯಾವ ದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೃಶ್ಯತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ಸಹ ಅಸಿದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

(ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಬೇರೆ ದೋಷಗಳಿಂದ ಖಂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.)

ಇಲ್ಲಿ स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिः ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಅತಿರಿಕ್ತ ಎಂದಿದೆ. ಅತಿರಿಕ್ತ ಎಂದರೆ (भिन्न) ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಅಂದಮೇಲೆ ಭೇದಪದದಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸಿ ಅತಿರಿಕ್ತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತೀರೋ?

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ತದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಂತಹ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ತದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಭೇದಕ್ಕೆ ಆವಿದ್ಯಕತ್ವ-ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವ ಎಂಬ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಕೊಡದೇ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಭೇದವನ್ನು (ಆವಿದ್ಯಕಭೇದಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಭೇದತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವುಳ್ಳ

ಭೇದವನ್ನು) ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಜಲನಲಿನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಜಲನಲಿನ ನಭೋ-ನಲಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ನಲಿನತ್ವಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಆವಿದ್ಯಕ-ಭೇದವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆವಿದ್ಯಕ-ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತ-ವಾದ ಭೇದತ್ವಧರ್ಮ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.)

ಮತ್ತು संविदपेक्षानियतिः दृश्यत्वं ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇತು ಮಾಡಲು ಬರುವಾಗ स्वप्रतिबद्धव्यवहारे स्वातिरिक्त ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷಣ ವೈಯರ್ಥ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

स्वातिरिक्त ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಸಹ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ- ರಜತವು ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತಿಭಾಸಮಾತ್ರಶರೀರ. (ಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.) ಅಂದಮೇಲೆ ರಜತವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ರಜತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियति ರೂಪವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

(ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಗೃಹೀತ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವಿಗೆ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.)

ಹಾಗೂ, ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ ಆದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ (ಶಶಶೃಂಗಾದಿಶಬ್ದಜನ್ಯ-ಸ್ವೋಲ್ಲೇಖಿಯಾದ) ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ನಿಯ-ಮೇನ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-

संविदपेक्षानियति ರೂಪದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಸತ್ ಆದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ದೃಶ್ಯತ್ವ-ಹೇತು ಬಂದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ (ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹೇತುವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅಸತ್‌ಗೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ? (ಅಸತ್‌ಗೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಭೂತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.)

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಸತ್‌ಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್‌ಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ (प्रतियोग्यधिकरणतया) असदाश्रयतया ಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಉಪಾಧಿಯೇ ಇಲ್ಲ. (ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲೂ ಅಸತ್ ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.) ಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಉಪಾಧಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व ರೂಪವಾದ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಸತ್‌ಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ नासत्वस्यास्ति बाधकं ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ವಚನದಿಂದಲೂ ನೀವೇ ಅಸತ್‌ಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸತ್‌ಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬಾರದ (ಒಪ್ಪದ) ಕಾರಣ, 'ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ. ಅದು ಅಸತ್‌ಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅಸತ್‌ಗೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದಿತ್ತು. ಕಿಂತು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಎಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ. ಇದು ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ मिथ्यात्वं नाम अनिर्वचनीयत्वं ಎಂದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ स्वप्रतिबद्धव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियति ರೂಪವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ दृग्विषयत्वं ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ स्वप्रतिबद्धव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षा-नियतिः दृश्यत्वं ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ दृग्विषयत्वं दृश्यत्वं, अस्वप्रकाशत्वं दृश्यत्वं, प्रमाणतो दृश्यत्वं, भ्रान्त्या दृश्यत्वं, स्वप्रतिबद्धव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षा- नियतिः दृश्यत्वं ಮೊದಲಾದ ರೀತಿಗಳಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧ, ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ, ಆತ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬುವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ विमतं मिथ्या जडत्वात् ಎಂಬ ಎರಡನೇ (ಅನುಮಾನ-ವನ್ನೂ) ಹೇತುವನ್ನೂ ಸಹ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

जडत्वहेतुनिरासः

वादावली —— न च जडत्वहेतुरपि निगदितदूषणगणलङ्घने[1] जङ्घालः[2] । तथा हि । किमिदं जडत्वं नाम । ज्ञानानाधारत्वं वाऽनात्मत्वं वाऽज्ञानरूपत्वं[3] वाऽस्वप्रकाशत्वं वा । नाद्यः । विशिष्टात्मनि पक्ष-निक्षिप्तेऽसिद्धत्वात् । असदात्मनोर्विपक्षभूतयोश्च वर्तमानत्वात् । न द्वितीयः। [4]अनात्मत्वपदेनात्मातिरिक्तत्वं वाऽऽत्मत्वानाधारत्वं वा विवक्षितम् । नाद्यः । तवासिद्धेः । न हि त्वत्पक्षे परमात्मनो जगदतिरिक्तमस्ति । परमार्थतस्तदभावेऽप्यनाद्यविद्याविलसितो भेदोऽस्तीति चेत्तर्ह्यस्माकमसिद्धो हेतुः । असति व्यभिचारश्च ।

ಅನುವಾದ : ದೃಶ್ಯತ್ವ ಹೇತುವಿನಂತೆ ಜಡತ್ವ ಹೇತುವೂ ಸಹ ದೋಷಗಳನ್ನು ದಾಟಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ).

ಏಕೆಂದರೆ, ಜಡತ್ವಂ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾನಾಧಾರತ್ವಂ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅನಾತ್ಮತ್ವಂ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಂ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವಂ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಜಡತ್ವಂ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾನಾಧಾರತ್ವಂ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या

---

1. प्रागुक्तव्यभिचारादिदोषातिक्रमणे इत्यर्थः ।
2. 'जङ्घालः समर्थः, 'विभुः समर्थो जङ्घाल' इत्यमरोक्तेः' । (श्रीनि) ''एकस्मिन्नेव दिवसे बहुयोजनपरिमितमार्गगमनशीलो नरो जङ्घालः। 'जङ्घालोऽतिजवस्तुल्यौ जङ्घाकरिकजाङ्घिकौ' इत्यभिधानात्'' । (उमर्जी)
3. अज्ञानरूपत्वं ज्ञानरूपत्वाभावः ।
4. अनात्मत्वं जडत्वमित्यत्र नञोऽन्योन्याभावोऽर्थः ? उतात्यन्ताभावो वेति विकल्पयति अनात्मत्वेति । (वादा-राघवेन्द्रीया)

ಜ್ಞಾನಾನಾಧಾರತ್ವಾತ್ ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಆತ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಜ್ಞಾನಾನಾಧಾರತ್ವಾತ್ ಎಂದು ಹೇತು ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಹೇತುವು ಸಮನ್ವಿತವಾದರೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮರೂಪ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಾಧಾರತ್ವ ರೂಪ ಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ जडत्वं नाम ज्ञानानाधारत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಜಡತ್ವಂ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ज्ञानानाधारत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳದೇ अनात्मत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, न आत्मा अनात्मा अनात्मन: भाव: अनात्मत्वं ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಅನಾತ್ಮತ್ವಂ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತತ್ವಂ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ आत्मन: भाव: आत्मत्वं न आत्मत्वं अनात्मत्वं ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಆತ್ಮತ್ವಾನಾಧಾರತ್ವಂ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

अनात्मत्वं नाम आत्मातिरिक्तत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या आत्मातिरिक्तत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತತ್ವಂ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದ ಎಂದರ್ಥ. ಆತ್ಮಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಕವಾದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಇದ್ದರೂ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಆವಿದ್ಯಕ(ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ) ಭೇದವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತತ್ವವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ನಿಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಆವಿದ್ಯಕ(ಮಿಥ್ಯಾ-ಭೂತ)ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು आत्मप्रतियोगिक-आविद्यकभेदाधिकरणत्वात् ಎಂದು ಹೇತುಮಾಡಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, आत्मातिरिक्तत्वात् ಎಂದು ಹೇತು ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅಸತ್-ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ (ಅಸತ್ ಕೂಡ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ) ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ अनात्मत्वं ಎಂಬುದಕ್ಕೆ आत्मातिरिक्तत्वं ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : अनात्मत्वं ಎಂಬುದಕ್ಕೆ आत्मातिरिक्तत्वं ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — न द्वितीयः । आत्मत्वस्य प्रागुक्तप्रकारान्तर्भावे साध्याविशिष्टतासिद्ध्यनैकान्त्यान्यतमापातात्[1] । एतेन यत्त्वयाऽऽत्मत्व-मभिप्रेतं तदेवास्त्वस्माकमिति परिहृतम् । अस्माकमुक्तप्रकारान्यतर-सङ्ग्रहसम्भवात्[2] ।

ಅನುವಾದ : अनात्मत्वं नाम आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆತ್ಮತ್ವರೂಪಜಾತಿ, ಸತ್ವ, ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ आत्मत्वानाधारत्वात् ಎಂಬ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ, ಅಸಿದ್ಧಿ, ಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದ-ರೊಂದು ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮತ್ವಾನಾಧಾರತ್ವಹೇತುವೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ : ''ಆತ್ಮತ್ವರೂಪಜಾತಿ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಯಾವ ಯಾವ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಯರು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

1. आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂದರೆ आत्मत्वरूपजात्यनाधारत्वं ಎನ್ನುವುದಾದರೆ (ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವು ಜಾತಿಯಾಗದ ಕಾರಣ) ಈ ಆತ್ಮತ್ವರೂಪಜಾತ್ಯನಾಧಾರತ್ವ ಎಂಬುವುದು ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

2,3. आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂದರೆ सत्वानाधारत्वं ಹಾಗೂ अबाध्यत्वानाधारत्वं ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ಸತ್ವಾನಾಧಾರತ್ವ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾನಾಧಾರತ್ವಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

4. ज्ञानत्वानाधारत्वं ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. ಯಾವ ಯಾವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಯರು ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.
2. आत्मत्वं जातिर्वा सत्वं वेत्याद्युक्तेष्वष्टसु कल्पेष्वन्यतमस्वीकारेऽपि दोषाभावादित्यर्थः । अत्र अन्यतरेति प्राग्वद्बोध्यम् ।

(वादा-राघवेन्द्रीया)

5. ज्ञानाधारत्वानाधारत्वं ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶರಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಈ ಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.
6. स्वप्रकाशत्वानाधारत्वं ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, स्वकर्मकसंविद्रूपत्वं स्वप्रकाशत्वं ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ನೀನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ स्वप्रकाशत्वा-नाधारत्व ಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.
7. आत्मपदवाच्यत्वानाधारत्वं ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವಾಚ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಹೇತು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.
8. ಇನ್ನು आत्मपदलक्ष्यत्वानाधारत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಪದಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ तदानाधारत्व ರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ आत्मत्वं नाम आत्मवृत्तिजाति ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ आत्मत्वानाधारत्वात् ಎಂಬ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ, ಅಸಿದ್ಧಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.'' (राघ-टिप्पणी)

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ನೀವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರಿ. ನೀವು ಎಂತಹ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೀರೋ ಅದೇ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಾನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮತ್ವರೂಪಜಾತಿ, ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಯಾವ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿನಗೆ ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ದೋಷಗಳು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ನೀವು ಎಂತಹ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೀರೋ ಅದೇ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಾನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ (आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂಬುದಕ್ಕೆ आत्मत्वरूप-जात्यनाधारत्वं ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ) अनात्मत्वं नाम आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ आत्मत्वानाधारत्वं ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಜಡತ್ವಂ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾಧಾರತ್ವಂ ಎಂದಾಗಲೀ ಅನಾತ್ಮತ್ವಂ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅಸಿದ್ಧಿ-ಯಾಗಲೀ ವ್ಯಭಿಚಾರವಾಗಲೀ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಿಂತು ಜಡತ್ವಂ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಂ (ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಾಭಾವ) ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— न तृतीयः । वृत्तिज्ञानभागेऽसिद्धत्वात् । आत्मनो ज्ञानस्वरूपता न निर्वाह्यतामारोहति[1] । तथा हि । तज्ज्ञानं सविषयं निर्विषयं वा । आद्ये स्वविषयं परविषयं वा । नाद्यः । स्ववृत्तिविरोधात्[2] । न द्वितीयः । मोक्षे ज्ञानाभावप्रसङ्गात्[3] । नोत्तरः । ज्ञानत्वस्यैवाभाव-प्रसङ्गात्[4] । निर्विषयज्ञानरूपत्वे चास्तु प्रपञ्चेऽपि तादृग्ज्ञानरूपत्वमित्य-सिद्धिप्रसङ्गः[5] ।

---

1. निर्वहितुं अशक्येति यावदित्यर्थः ।
2. 'स्वविषयत्वं हि कर्तृकर्मविरोधात्तैर्नाङ्गीक्रियते' ।
   ''एकस्यां क्रियायां हि कर्तृकर्मणोरेकत्वं विरुद्धम् । परसमवेतक्रियाफलशालित्वस्य कर्मलक्षणत्वात् । अतो न स्वविषयमात्मज्ञानम्'' । (तत्वोद्योत:-टीका)
3. मोक्षे पराभावादिति भावः । 'न द्वितीयः । परस्यैव अपरेण अनङ्गीकृतत्वात् पराभावे च परविषयत्वस्य दुर्निरूपत्वात्' । (तत्वोद्योतटीका)

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ ಜಡತ್ವं ನಾಮ ಅಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या ज्ञानरूपत्वाभावात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗದ ಕಾರಣ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವವೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನರೂಪ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲಿ ज्ञानरूपत्वाभाव ರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಾಭಾವವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಾಭಾವವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾನರೂಪನೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸವಿಷಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾನು (ಆತ್ಮನೇ) ವಿಷಯ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ?

ಆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾನೇ (ಆತ್ಮನೇ) ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯಿ

---

4. 'अविषयत्वादेव तस्य ज्ञानत्वञ्च न स्याद्घटवत्' ।
'आत्मा न प्रकाशः प्रकाश्यशून्यत्वात् घटवत्' । (तत्वोद्योतः, टीका)
5. अन्यथा घटोऽपि प्रकाशः स्यादिति जडत्वासिद्धिः ।
(तत्वोद्योतटीका)

(ಜ್ಞಾನ) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ವಿಷಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಪರಾಕ್ತ್ವ (ಹೊರಗೆ ಇರುವಿಕೆ). ವಿಷಯಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವ (ಒಳಗೆ ಇರುವಿಕೆ). ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ವಿಷಯತ್ವ - ವಿಷಯಿತ್ವಗಳನ್ನು (ಪರಾಕ್ತ್ವಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವ-ಗಳನ್ನು) ಆತ್ಮರೂಪ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಮೋಕ್ಷ-ದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಪರನು) ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವೂ ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನತ್ವವೇ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ यत्र यत्र ज्ञानत्वं तत्र तत्र सविषयत्वं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಸವಿಷಯತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನತ್ವವೂ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸವಿಷಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ज्ञानरूपत्वाभाव ಎಂಬ ಜಡತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸವಿಷಯವೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗದ ಕಾರಣ ज्ञानरूपत्वाभाव ರೂಪ ಜಡತ್ವಹೇತುವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದರಿಂದ अज्ञानरूपत्वं जडत्वं ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : जडत्वं नाम ज्ञानानाधारत्वं, अनात्मत्वं ಅಥವಾ अज्ञानरूपत्वं ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳದೇ अस्वप्रकाशत्वं जडत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — न चतुर्थः । स्वकर्मकसंविद्रूपतामन्तरेण स्वप्रकाशान्तरस्योत्तरत्र[1] वारयिष्यमाणत्वात् । स्वकर्मकप्रकाशत्वस्यात्मन्यपि[2] तवाभावादिति । एतेनाचेतनत्वं जडत्वमिति निरस्तम् । उक्तपक्षाबहिर्भावात् । [3]अस्माभिर्ज्ञातृत्वानाधारत्वस्य जडत्वेनाभिलापान्नास्मत्प्रतिबन्दी ॥ छ ॥ जडत्वहेतुनिरासः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, अस्वप्रकाशत्वं जडत्वं ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ स्वप्रकाशत्वವನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं ಅಥವಾ अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं

---

1. विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ब्रह्मवदित्यनुमाने हेतोः दृष्टान्ते साधनवैकल्यनिरासप्रस्तावे इत्यर्थः । (वादा-राघवेन्द्रीया)
2. कर्तृत्वकर्मत्वयोरेकत्र समावेशस्य निर्विशेषवादिनः तव मतेऽभावेन अप्रकाशत्वरूपजडत्वस्य आत्मनि व्यभिचार इति भावः । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
3. 'जडत्वं चाप्रमातृत्वमेव' इत्यङ्गीकारादिति भावः । (तत्वोद्योतः)

ಎಂಬ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ, स्वप्रकाशत्वं नाम स्वकर्मकसंविद्रूपत्वं ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವು-ದಾದರೆ, ಕರ್ತೃಕರ್ಮಭಾವವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ स्वकर्मक-संविद्रूपत्व ರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ನೀವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ अस्वप्रकाशत्व ರೂಪಹೇತುವೇ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ जडत्वं नाम अस्वप्रकाशत्वं ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ (ಕೊನೆಯ) ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ जडत्वं नाम ज्ञानानाधारत्वं, अनात्मत्वं, अज्ञानरूपत्वं, अस्वप्रकाशत्वं ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ जडत्वं नाम अचेतनत्वं ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲೇ ಈ ಅಚೇತನತ್ವ ಪಕ್ಷವೂ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಆ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಅಚೇತನತ್ವಪಕ್ಷವೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ जडत्वं नाम अचेतनत्वं ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಜಡತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಡತ್ವವನ್ನು ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ನೀವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೀರಿ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಿಮಗೂ ಈ ದೋಷಗಳು ಸಮವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ज्ञातृत्वानाधारत्वं जडत्वं ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ज्ञातृत्वानाधारत्वं जडत्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಸಿದ್ಧಿ-ವ್ಯಭಿಚಾರಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಜಡತ್ವವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ज्ञातृत्वानाधारत्वं जडत्वं ಎಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಜಡತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ जडत्वं नाम ज्ञानानाधारत्वं, अनात्मत्वं, अज्ञानरूपत्वं, अस्वप्रकाशत्वं ಎಂಬ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬಾರದಿರುವುದರಿಂದ ಜಡತ್ವಹೇತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಡತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಆಗದ ಕಾರಣ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಹೇತುವಿನಂತೆ ಈ ಜಡತ್ವ ಹೇತುವೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ಅರ್ಥಾತ್ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಂತೆ विमतं मिथ्या जडत्वात् ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಅನುಮಾನವೂ ದುಷ್ಟವೆಂದು (ಅಸಾಧಕವೆಂದು) ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು).

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಜಡತ್ವಹೇತುನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಜಡತ್ವ ಹೇತುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಹೇತುವನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

परिच्छिन्नत्वहेतुनिरासः

वादावली — परिच्छिन्नत्वहेतुरपि न साध्यसाधकतामध्यास्ते[1] । तथा हि । परिच्छिन्नत्वं नाम देशतः परिच्छिन्नत्वं[2] वा कालतो[3] वाऽन्योन्याभावाधिकरणत्वं[4] वा । नाद्यः । कालाकाशादिभागेऽसिद्धेः[5] ।

---

1. अधि अधिकृत्य नास्ति । तत्साधको न भवतीति यावदित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)
2. किञ्चिद्देशसम्बन्धित्वे सति किञ्चिद्देशासम्बन्धित्वं देशतः परिच्छिन्नत्वम् । (तत्वोद्योतटिप्पणी-विजयीन्द्रीया)
3. किञ्चित्कालसम्बन्धित्वे सति किञ्चित्कालासम्बन्धित्वम् कालतः परिच्छिन्नत्वम् । (तत्वोद्योतटिप्पणी-विजयीन्द्रीया)
4. वस्तुतः परिच्छिन्नत्वं इत्यर्थः । 'वस्तुतः परिच्छिन्नत्वं हि वस्त्वन्तरात् व्यवच्छेदो भेद इति यावत्' । (तत्वोद्योतटीका)

अत एव न द्वितीयः । ब्रह्मव्यतिरिक्तं सकलमपि देशकालाभ्यां परिच्छिन्नमिति चेन्न । व्याघातात्[6] । तथा हि । देशतः परिच्छिन्नत्वं नाम क्वचिन्निष्ठाभावप्रतियोगिता । तथा च सर्वस्याभावं प्रतिजानता किञ्चिदधिष्ठानमभ्युपेयम् । अभावस्याधिष्ठानबोधाधीनबोधत्वात् । तथा च कथं न व्याघातः । सकलमपि ब्रह्मण्यध्यस्तमतस्तत्र नास्तीति निषेधान्नाधिष्ठानाभ्युपगत्या व्याघात इति चेन्न । परिच्छिन्नता नाम बाध्यतेत्यर्थः स्यात्तथात्वे साध्याविशिष्टतयैव दुष्टतापत्तिः । कालपरिच्छेदे चानित्यता सादिता त्रिकालासत्यता वाऽभिप्रेता भवेत्तथा च कालस्यैतादृशपरिच्छेदायोगेनागतः स एव दुरात्मा व्याघातः ।

ಅನುವಾದ : ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ, ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ, (ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವ (ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು (ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು) ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या देशतः परिच्छिन्नत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. देशतः परिच्छिन्नत्वं ಎಂದರೆ क्वचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं ಎಂದರ್ಥ. ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ क्वचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ದೇಶತಃ

---

5. 'देशतः कालतः परिच्छिन्नत्वं प्रकृतिकालादिष्वभावात् भागासिद्धम्' । 'प्रकृतिकालाकाशादीनां पक्षैकदेशानां सर्वगतत्वान्नित्यत्वाच्च देशतः कालतः परिच्छिन्नत्वं नास्तीति भागासिद्धम् भवति' ।

(तत्वोद्योत:-टीका)

6. स्ववचनविरोधात् इत्यर्थः ।

ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ವ್ಯಾಪ್ತವಾದದ್ದ-ರಿಂದ (ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ) ಇವುಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾಲ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ क्वचिन्निष्ठात्यन्ता-भावप्रतियोगित्वವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಕಾಲ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ क्वचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व ರೂಪವಾದ देशतः परिच्छिन्नत्व ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದಲೇ कालतः परिच्छिन्नत्व ಹೇತುವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಆ ದಿನ ಇರಲಿಲ್ಲ' 'ಈ ದಿನ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಅನಿತ್ಯವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಬಂದರೂ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶವಾದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಕಲಪದಾರ್ಥವೂ ದೇಶತಃ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ ಕಾಲ, ಆಕಾಶಗಳೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳೂ ದೇಶತಃ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿರೂಪ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲಿ ದೇಶತಃ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

(ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿ, ನಂತರ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಹೇಗೆಂದರೆ : देशतः परिच्छिन्नत्वं नाम क्वचिन्निष्ठात्यंताभावप्रतियोगित्वं ಎಂದು ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ

ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ಜ್ಞಾನಾಧೀನವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣ-ವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ (ಅದು ಅಧಿಕರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ) ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನತ್ವವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಹೀಗೆ सर्वाभावाधिकरणत्वेन ಅದಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪುನಃ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ (ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವು) ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನಗೆ ಬಂದ ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳೂ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬುವುದು ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ. ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೂ ಆದ ಒಂದು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಧಿಕರಣನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಧಿಕರಣ-ನಾಗುವುದರಿಂದ सर्वाभावाधिकरणत्वेन ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ. 'भेदस्य स्वप्रतियोगितावच्छेदकेन साकं विरोध:' ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೇದವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವ-ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಹತಿ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧಿಕರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಜಗತ್ತು ಬಾಧ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ देशतः परिच्छिन्नत्वं नाम बाध्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. मिथ्यात्वं नाम बाध्यत्वम् । ಹೀಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಹೇತು, ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ (ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ) ಬರುತ್ತದೆ.

(ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ (ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ) ಬಂದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ ಅಸಾಧಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.)

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಕಲಪದಾರ್ಥವೂ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ' ಎಂಬುವ ಮಾತು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದರೂ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ಕಾರಣ, ಪಕ್ಷೈಕದೇಶವಾದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ क्वचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व ರೂಪವಾದ देशतः परिच्छिन्नत्व ಹೇತುವು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या देशतः परिच्छिन्नत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಕಾಲರೂಪಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ತ್ರಿಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲವು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಕಾಲವನ್ನು ಭೂತಕಾಲರೂಪಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದ-ರಿಂದ ಕಾಲನಿಷೇಧಾಧಿಕರಣತ್ವೇನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಪುನಃ 'ಕಾಲವು ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ (ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ) ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಕಾಲವು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಕಾಲವನ್ನು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲರೂಪಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದ ರಿಂದ ಕಾಲನಿಷೇಧಾಧಿಕರಣತ್ವೇನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಪುನಃ 'ಕಾಲ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಮೂರುಕಾಲದಲ್ಲೂ ನಿಷೇಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಕಾಲವನ್ನು ತ್ರಿಕಾಲರೂಪ-ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾಲನಿಷೇಧಾಧಿಕರಣತ್ವೇನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಪುನಃ 'ಕಾಲ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲರೂಪಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ವ್ಯಾಹತಿ'ರೂಪಬಾಧಕವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ 'ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — [1]कुतश्चाकाशादेः कालपरिच्छेदाध्यवसायः । जडत्वहेतुनेति चेन्न । तस्यापाकृतत्वात् । घटादौ कार्यताप्रयुक्तत्वाच्च परिच्छिन्नत्वस्य । यज्जडं तत्कार्यमिति चेन्न । अविद्यायां व्यभिचारात् । तस्याश्च कार्यत्वेऽनादित्वपरिभाषा[2] परिलुप्येत । तत्कारणस्याभावश्च । [3]पञ्चमप्रकारं मोक्षमाचक्षाणस्य जडत्वहेतोर्मोक्षे नित्यतयाऽभ्युपगते व्यभिचारः। तस्य च कालपरिच्छिन्नत्वे पुनरावृत्तिप्रसङ्गः । [4]न हि सहस्राक्षोऽपि क्षयं क्षेप्तुं क्षम (त) इत्युन्मत्तवादश्च स्यात् । न तृतीयः । नेति नेतीत्यादिना ब्रह्मण्यपि जगदन्योन्याभावाधिकरणतायाः श्रुतत्वात्[5] । सोऽपि भेदोऽविद्याविलसित इति चेन्न । तत्किमिदानीं परमार्थभेदभिन्नत्वं हेतुः । तथा सति पक्षे तदसिद्धिः स्यात् । विरुद्धता च स्यादिति ॥ छ ॥

परिच्छिन्नत्वहेतुनिरासः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಯಾವ ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ತತ್ಸಾಧಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ

---

1. न कस्मादपि प्रमाणात् इत्याक्षेपार्थः किंशब्दः । (राघ)
2. जीव ईशो विशुद्धा चिद्भेदस्तस्यास्तयोर्द्वयोः ।
   अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः ॥
   इत्यकार्यत्वापरनामकानादित्वपरिभाषा संज्ञा इत्यर्थः ।
   (श्रीनिवासतीर्थीया)
3. न सन्नासन्न सदसन्नानिर्वाच्यश्च तत्क्षयः ।
   यक्षानुरूपो बलिरित्याचार्याः प्रत्यपीपदन् ॥
   इति तदीयवचनात् सदसद्विलक्षणविलक्षणरूपं पञ्चमप्रकारमित्यर्थः ।
4. सहस्राक्षः इंद्रः । क्षयं अविद्यानिवृत्तिम् । क्षेप्तुं नाशयितुम् । न क्षमः न समर्थ इत्यर्थः ।
5. 'वस्तुतः परिच्छिन्नत्वमात्मनोऽपि भेदाङ्गीकारादनैकान्तिकम्' । 'वस्तुतः परिच्छिन्नत्वं हि वस्त्वंतरात् व्यवच्छेदो भेद इति यावत् । विपक्षभूतस्य आत्मनस्तत्ववादिना भेदोऽङ्गीक्रियते इति मिथ्यात्वे साध्ये वस्तुतः परिच्छिन्नत्वं अनैकान्तिकं भवति' । (तत्वोद्योतः-टीका)

ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಘಟಪಟಾದಿಗಳಂತೆ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಜಡತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, कालादिः, कालतः परिच्छिन्नो जडत्वात् घटादिवत् । यत्र जडत्वं तत्र कालतः परिच्छिन्नत्वम्. ಯಾವುದು ಜಡವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಕಾಲದ ಪರಿಮಿತಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಘಟಾದಿಗಳು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕಾಲದ ಪರಿಮಿತಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಡತ್ವವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಜಡತ್ವಹೇತುವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ-ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಜಡತ್ವಹೇತುವನ್ನು 'तत्किं ज्ञानानाधारत्वं वा अनात्मत्वं वा अज्ञानरूपत्वं वा अस्वप्रकाशत्वं वा' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಸಿದ್ಧಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಡತ್ವಹೇತುವು ಕಾಲಾದಿಗಳ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳಿಂದಲೇ ಜಡತ್ವಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಉಪಾಧಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ).

ಹಾಗೂ, कालादिः कालतः परिच्छिन्नो जडत्वात् घटादिवत् ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಡತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ. ಪರಂತು ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वं उपाधित्वं (उपाधिः)' ಎಂದು ಇರುವುದರಿಂದ, ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು (यत्र यत्र कालतः परिच्छिन्नत्वं तत्र तत्र कार्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರಬೇಕು). ಹಾಗೂ ಜಡತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು (यत्र यत्र जडत्वं तत्र तत्र कार्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರಬಾರದು). ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ, ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯಮವಿದ್ದ ಕಾರಣ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯತ್ವವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ಹಾಗೂ ಪಕ್ಷವಾದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಡತ್ವವಿದ್ದರೂ (ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ) ಕಾರ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕ-ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡತ್ವಹೇತುವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗುವುದರಿಂದ ವಹ್ನ್ಯನುಮಾನದಂತೆ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ : ''ಉಪಾಧಿಯು (व्याप्तिग्रहणदशायां) ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ (पक्षादिप्रविभागानन्तरं) ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಹೇಗೆಂದರೆ, ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿದ್ದರೂ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷವೇ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ವಿಪಕ್ಷವಾಯಿತು. ಆ ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವದ್ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ತಂದು

---

1. 'ननूपाधिः कथं दोषः ? इति चेदित्थम् । उपाधिः व्यभिचारोन्नायकत्वेन प्रतिपक्षोन्नायकत्वेन वा दोषो भवति' । (प्रमाणचन्द्रिका-अनुमानपरिच्छेदः)

ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಉಪಾಧಿಯು ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಹಾಗೂ ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಧ್ಯಭಾವವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ अयोगोलकं धूमाभाववत् आर्द्रेधनसंयोगाभावात् । 'साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं यस्य स सत्प्रतिपक्षः' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ ಅನುಮಾನವು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಸಾಧಕವಾದ ಉಪಾಧ್ಯಭಾವರೂಪವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತು-ವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಉಪಾಧಿಯು ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ''.[2]

ಅರ್ಥಾತ್ कालादिः न कालतः परिच्छिन्नः कार्यत्वाभावात् (नित्यत्वात्) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದೇ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಾಭಾವವೇ ಸಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या कालतः परिच्छिन्नत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ कालादिः कालतः परिच्छिन्नो जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಲು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

---

1. 'तत्र निषिद्धत्वं (उपाधिः) साधनाव्यापकत्वात् पक्षान्निवर्तमानं सत् साध्यव्यापकत्वात् स्वव्याप्यं अधर्मसाधनत्वं (साध्यं) निवर्तयत् हिंसात्वस्य (हेतोः) साध्याभावसम्बन्धमापादयति । व्यापकनिवृत्तौ व्याप्यनिवृत्तेरावश्यकत्वात् । ततश्च पक्षस्यैव विपक्षत्वप्राप्त्या तत्र विद्यमानो हेतुरनैकान्तिको भवति' । (प्रमाणचन्द्रिका- अनुमानपरिच्छेदः)

2. 'प्रतिपक्षोन्नायकत्वं त्वित्थम् - उपाधिः स्वयं पक्षात् व्यावर्तमानः स्वव्याप्यं साध्यं व्यावर्तयति । ततश्च उपाध्यभावः साध्याभावसाधने हेतुर्भवति' । (प्रमाणचन्द्रिका-अनुमानपरिच्छेदः)

'कालादिः कालतः परिच्छिन्नो जडत्वात् ಎಂಬುವ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಜಡತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ 'कालादिकं कार्यं जडत्वात्' ಎಂದು ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಕಾಲಾದಿರೂಪ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗದ ಕಾರಣ कालादिः कालतः परिच्छिन्नो जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ದುಷ್ಟಾನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या कालतः परिच्छिन्नत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, कालादिकं कार्यं जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ 'ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯತ್ವಸಾಧಕಜಡತ್ವಹೇತುವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : यत्र जडत्वं तत्र कार्यत्वं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಡತ್ವವಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡತ್ವರೂಪಹೇತುವಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯತ್ವರರೂಪಸಾಧ್ಯವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ,

जीव ईशो विशुद्धा चिद्भेदस्तस्यास्तयोर्द्वयोः ।
अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः ॥

ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ 'अनाद्यनिर्वाच्यत्वे सति विज्ञानविलाप्यत्वं अविद्यायाः लक्षणं' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೀರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನಾದಿತ್ವಜ್ಞಾಪಕವಾದ ಆ ಮಾತು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, यत्र यत्र कार्यत्वं तत्र तत्र सकारणकत्वं ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸಕಾರಣಕತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಒಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಬೇರೆ ವಸ್ತು ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಕಲಪದಾರ್ಥ-ಗಳೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಕಾರಣಕತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಪೃಥಿವೀತ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ದ್ರವ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಪೃಥಿವೀತ್ವವೂ ಹೇಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಕಾರಣಕತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯತ್ವವೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ कालादिकं कार्यं जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ (ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ) ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನ(ಜಡತ್ವ)ವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೇ ಆಯಿತು. ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯತ್ವವು 'कालादिकं कालतः परिच्छिन्नं जडत्वात्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿ-

ಯಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ವಹ್ನ್ಯನುಮಾನದಂತೆ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾಲಾದಿರೂಪ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या कालत: परिच्छिन्नत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿ-ಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ 'कालादिकं कालत: परिच्छिन्नं जडत्वात्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

कालादिकं कालत: परिच्छिन्नं जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಅಂಗೀಕರಿಸು-ವುದರಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು 'ಆತ್ಮರೂಪ' ಎನ್ನದೇ ಪಂಚಮಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸತ್ ಎಂದರೆ ಎರಡು ಸತ್ ಪದಾರ್ಥ-ಗಳಾಗುವುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪ್ರತೀತಿಯ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ असच्चेन्न प्रतीयेत ಎಂದು ಅಸತ್‌ಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದರ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಬರಬಾರದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸದಸತ್ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಸತ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು

ಅಸತ್ ಆಗಿಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ. ಯಾವುದು ಅಸತ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ ಆಗಿಲ್ಲ ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ. ಪ್ರಕೃತ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸದಸತ್ (ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್) ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದಸತ್ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಈ ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳದೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, अविद्यातत्कार्ययो: अन्यतरत्वं मिथ्यात्वं ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸು-ವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ (ಮಿಥ್ಯಾ)ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಭಾವ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಸತ್ತಾಕತ್ವದ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ತದಭಾವಕ್ಕೂ (ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಗೂ) ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬಾರದಿರುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ-ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂಬ ಪಂಚಮಪ್ರಕಾರವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ

न सन्नासन्न सदसन्नानिर्वाच्यश्च तत्क्षय: ।
यक्षानुरूपो बलिरित्याचार्या: प्रत्यपीपदन् ॥

ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಆತ್ಮರೂಪ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನು ಚೇತನನಾದಂತೆ ತದ್ರೂಪವಾದ ಈ ಮೋಕ್ಷವೂ ಚೇತನವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಆತ್ಮರೂಪ ಎನ್ನದೇ ಪಂಚಮಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಮೋಕ್ಷವು ಚೇತನವಾಗದೇ ಜಡವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಡತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಈ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಇದೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜಡತ್ವಹೇತುವಿರುವಂತೆ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.' ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ಮೋಕ್ಷವು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದ ನಂತರ ಮುಕ್ತನಾಗಿ (ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ ಪಡೆದು) ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಪುನಃ ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ' ಅರ್ಥಾತ್ 'ಅದೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮತ್ತು 'न हि सहस्राक्षोऽपि क्षयं क्षेप्तुं क्षमः' ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರನೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾರ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ-ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಈ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅನಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'न हि सहस्राक्षोऽपि क्षयं क्षेप्तुं क्षमः' ಎಂಬ ನಿತ್ಯತ್ವಬೋಧಕವಾದ ನಿಮ್ಮ ಮಾತು ಉನ್ಮತ್ತನ ಮಾತಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಮಾತಿನ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನಿತ್ಯ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ कालत: परिच्छिन्नत्व ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ (ಆತ್ಮರೂಪವಾಗದೇ ಪಂಚಮಪ್ರಕಾರ-ವಾದ್ದರಿಂದ) ಜಡತ್ವಹೇತುವಾದರೋ ಬಂದಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ कालादिकं कालत: परिच्छिन्नं जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ कालादिकं कालत: परिच्छिन्नं जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವರೂಪ ಉಪಾಧಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಭಿಚಾರದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ 'विमतं मिथ्या कालत: परिच्छिन्नत्वात्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ (ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿರೂಪ ಪಕ್ಷೈಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ विमतं मिथ्या कालत: परिच्छिन्नत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಭಾಗಾಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಹೇತುವೂ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಹೇತುವಿನಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

परिच्छिन्नत्वं नाम देशत: परिच्छिन्नत्वं ಎಂದಾಗಲೀ कालत: परिच्छिन्नत्वं ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳದೇ अन्योन्याभावाधिकरणत्वं ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतं मिथ्या अन्योन्याभावाधिकरणत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ 'तन्नेति न' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧಿಕರಣನಾದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವ ರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವದ್ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕೇವಲ अन्योन्याभावाधिकरणत्वात् ಎಂದು ಹೇತು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು पारमार्थिकान्योन्याभावाधिकरणत्वात् ಎಂದು ಹೇತು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಭೇದವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ವಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಂತು ಆವಿದ್ಯಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದಾಧಿಕರಣತ್ವವು ಬಂದರೂ ಪ್ರಕೃತ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಭೇದಾಧಿಕರಣತ್ವವು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಸಾಧ್ಯದಂತೆ ಹೇತುವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಪರಿಹೃತವಾದರೂ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ನೀನು ಎಲ್ಲೂ ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು यत्र यत्र पारमार्थिकान्योन्याभावाधिकरणत्वं तत्र तत्र मिथ्या-त्वाभाव: ಎಂದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ(ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವ)ದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ-ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ साध्याभावव्याप्तो हेतु: विरुद्ध: ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿರೋಧದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ಅಸಿದ್ಧಿ-ವಿರೋಧಾನ್ಯತರ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಹಾಗೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ ಅನುಮಾನಗಳಂತೆ विमतं मिथ्या अन्योन्याभावाधिकरणत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ, ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ, ಹಾಗೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವ (ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವ) ಈ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾಗದ ಕಾರಣ (ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ) विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಹಾಗೂ विमतं

मिथ्या जडत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಂತೆ विमतं मिथ्या परिच्छिन्नत्वात् ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಅನುಮಾನವೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಹೇತುನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ 'विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्' 'विमतं मिथ्या जडत्वात्' ಹಾಗೂ विमतं मिथ्या परिच्छिन्नत्वात्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಅಸಿದ್ಧಿ-ವ್ಯಭಿಚಾರ-ವಿರೋಧ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಾಧ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಈ ಮೂರು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वानुमानस्य प्रत्यक्षबाधः

वादावली—— [1]सन्घट इत्यादिप्रत्यक्षेण बाधितविषयत्वात्कालात्यया-पदिष्टश्च[2] । ननु केयं सत्यता या प्रत्यक्षगोचरा । किं सत्त्वं वा विधिगम्यत्वं[3] वाऽर्थक्रियाकारित्वं वा प्रातिभासिकेतरत्वं वाऽसत्त्वातिरिक्तत्वं वाऽबाध्यत्वं वा । आद्यपञ्चकान्यतमाभ्युपगमे नास्माकं प्रत्यक्षविरोधः । तस्यास्माभिर-निराकरणात् । न षष्ठः । प्रत्यक्षस्योत्तरकालीनबाधाभावग्राहितायोगात्[4] । [5]तस्मात्सद्गन्धर्वनगरमित्यादिवदयं प्रत्यक्षेण सत्त्वग्रहणप्रवाद इति ।

---

1. 'प्रत्यक्षबाधितश्च जगन्मिथ्यात्वम् । सदिति प्रतीयमानत्वात्' । 'यद्यपि स्तम्भोऽयमित्यादिप्रतीतिः न सदित्येवमाकारा, तथापि स्तम्भादीनां सद्विशेषत्वान्न सत्तां व्यभिचरति । अस्ति च सदित्यादिप्रतीतिः । अतः सर्वथा प्रत्यक्षेण प्रतीयमानं वस्तु सदित्येव प्रतीयत इत्यस्त्येव प्रत्यक्षविरोधोऽनुमानस्य' । (तत्वोद्योतः, टीका)
2. 'यथायथं प्रत्यक्षानुमानागमसिद्धान् पदार्थान् खलु पक्षीकृत्य तन्मिथ्यात्वमनुमातव्यम् । प्रमाणानि च तत्सत्यतावगाहीनि इति तद्बाधितत्वात् कालात्ययापदिष्टो भवति' । (प्र.मि.अ.खण्डनटीका)

ಅನುವಾದ : विमतं मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ (ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ) ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, (प्रमाणान्तरनिश्चितसाध्याभावो बाधः) ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ (ಸಾಧ್ಯದ) ಅಭಾವವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಂದರೆ, ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ವವೇ ಇದೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದ-ರಿಂದ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು 'ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಅರ್ಥಾತ್ 'ತಾನು ಒಪ್ಪಿದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಎಂತಹ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತೀರಿ? ಸತ್ತಾಜಾತಿರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆಯೋ? ವಿಧಿಗಮ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ (अस्तीतिप्रतीतिविषयत्वರೂಪ-ವಾದ) ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆಯೋ? ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆಯೋ? ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕೇತರತ್ವ ರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆಯೋ? ಅಸತ್ವಾತಿರಿಕ್ತತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ? ಅಥವಾ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆಯೋ?

---

3. अस्तीतिप्रतीतिविषयत्वं इत्यर्थः ।
4. प्रत्यक्षस्य वर्तमानमात्रग्राहित्वात् इति भावः ।
5. गन्धर्वनगरं नाम - शरद्दतौ सायङ्काले रक्तमेघसमदाये गजाश्वप्रकाराद्युपेत नगराकारतया प्रतीयमानं गन्धर्वनगरमित्युच्यते इति ज्ञातव्यम् ॥ (वादा-श्रीनि)

ಸನ್ ಘಟಃ ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಸತ್ತಾಜಾತಿ, ವಿಧಿಗಮ್ಯತ್ವ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ-ಕಾರಿತ್ವ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕೇತರತ್ವ, ಹಾಗೂ ಅಸತ್ವಾತಿರಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಐದುವಿಧವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಅಂತಹ ಸತ್ಯತ್ವಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ನಿರಾಕರಿಸದೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಐದು ವಿಧ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು, ''ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು (ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ (ಬಾಧ್ಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ) ಆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾವಗಾಹಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಾಧ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾ-ಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಆದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧಾಭಾವ ಎಂದರ್ಥ. ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ಬಾಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ ಗನ್ಧರ್ವನಗರಂ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಧರ್ವನಗರದಲ್ಲಿ (ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಸಹ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಸಹ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾವಗಾಹಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧಾಭಾವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು) ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಬಾಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತನ್ನ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಾಗ 'ಬಾಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.' ಅರ್ಥಾತ್ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವನ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— मैवम् । [1]अबाध्यतायाः प्रत्यक्षग्राह्यत्वात् । न च तस्योत्तरकालीनबाधाभावाग्राहकत्वमिति वाच्यम् । [2]तदानीमबाध्यताग्रहणेनैव तत्सिद्धेः[3] । तत्कालीनाबाध्यता गन्धर्वनगरेऽपि गृह्यत इति चेत् । सत्यम् । तथाऽप्यस्ति विशेषः । प्रामाण्यं हि ज्ञानस्योत्सर्गतो[4]ऽपवादादप्रामाण्यमिति [5]विद्वत्सम्मतिः । तथा च तत्र[6] बाधकादप्रामाण्यमुपस्थाप्यते प्रकृते[7] तु तादृशबाधकादर्शनात्त्रिकालाबाध्यतैव निरपवादात्सिध्यतीति ।

---

1. त्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्वस्य इत्यर्थः ।
2. स्वयं यदा विषयं गृह्णाति तदानीमित्यर्थः ।
3. 'यदा वर्तमानकाले सत्ता तदा त्रैकालिकसत्ताप्रतिषेधाभावः' इत्येवं वर्तमानकालीनसत्तायाः त्रैकालिकसत्ताप्रतिषेधाभावव्याप्यत्वात् ।
   यथाऽहुः (न्यायामृते)
   स्वकाले ह्यस्तितां गृह्णन् साक्षात्कारस्त्रिकालगम् ।
   प्रतिषेधं निरुन्धानो गृह्णात्येवात्यबाध्यताम् ॥ इति । (वादा-श्रीनि)
4. सापवादनियमात् ।
5. परीक्षकाणां सम्मतिरित्यर्थः ।
6. गन्धर्वनगरप्रत्यक्षे ।
7. सन् घट इत्यादिप्रत्यक्षे तु इत्यर्थः ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ, ನೀವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಅಂದರೆ 'ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಬಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಬಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುವ ಮಾತು ಹೇಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ವರ್ತಮಾನರೂಪವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದರೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಂದರೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ವರ್ತಮಾನರೂಪವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ, ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನರೂಪ ಏಕಕಾಲೀನಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಾತ್ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕಾಲೀನಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಧರ್ವನಗರಕ್ಕೆ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ सत् गन्धर्वनगरं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೋ ಹಾಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ सन् घटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ಬಾಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ, ಉತ್ಸರ್ಗತಃ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಅಪವಾದವಿದ್ದಾಗ ಅಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ). ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ (ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ನಾಯಂ ಘಟಃ ನಾಯಂ ಪಟಃ ಮೊದಲಾಗಿ ಬಾಧವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಈ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. असदेव गन्धर्वनगरं प्रत्यभात् ಎಂದು ಬಾಧವು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ सत् गन्धर्वनगरं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ನೀವು ತ್ರೈಕಾಲಿಕಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನರೂಪವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಾಭಾವವನ್ನು (ಅಭಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು) ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸನ್ ಘಟಃ ಸನ್ ಪಟಃ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿರೂಪಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು) ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಾಗ ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— अस्त्वनुमानमेव बाधकं प्रत्यक्षस्येति चेन्न । प्रत्यक्ष-विरोधेन प्राप्तमरणावस्थस्य प्रत्यक्षविरोधाक्षमत्वात् । अन्यथा दहनशैत्यानु-मानमपि तदुष्णतावगाहिप्रत्यक्षबाधकत्वेन प्रमाणं प्रसज्येत । यदा च प्रत्यक्षं समबलप्रत्यक्षान्तरेण न बाध्यते[1] हन्त तदा का वार्ता तत्पादोपजीविनो [2]वराकस्य तर्कस्य तद्बाधकत्वे । नभोमलिनतामाकलयत्प्रत्यक्षममूर्तानुमानेन बाधितं दृष्टमिति चेन्न । तत्राप्याप्तवाक्यादिनैव[3] बाधाभ्युपगमेनासम्प्रतिपत्तेः। यदा च पुनः स्वयमेवानुमिमीते तदाऽपि बलवत्प्रत्यक्षगृहीतव्याप्तिकादेव तस्मादध्यवसायः ।

ಅನುವಾದ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ-

---

1. 'न च प्रत्यक्षसिद्धमन्येन केनापि बाध्यं दृष्टम्' ।
'यदि प्रत्यक्षमात्रसिद्धमपि प्रत्यक्षादन्येन केनाप्यनुमानेन आगमेनं वा बाध्यं दृष्टं स्यात् । न चैतदस्ति । दूरे तु उपजीव्यप्रत्यक्षसिद्धम्' ।
(तत्वोद्योतः, टीका)

2. 'रण्डापुत्रस्य इत्यर्थः । वराको विधवासुत इत्यमरोक्तेः' ।
(वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

3. 'आप्तवाक्यान्निवर्तनेऽपि तन्मूलप्रत्यक्षेणैव बाधः' । (तत्वोद्योतटीका)
'यद्यपि न वाक्यस्याप्यक्षबाधने क्षमता । अन्यथा अद्वैतश्रुत्यैव तद्बाधसम्भवेन पराभिमतसिद्धेः । तथाप्यक्षस्य तर्काबाध्यत्वे तात्पर्यम् । अत एव तत्रारुच्या आदिपदप्रयोगः' । (वादा-राघवेन्द्रीया)

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಭಾವಾವಗಾಹಿಯಾದ್ದರಿಂದ (ಅನುಮಾನ ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಾಧ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವ ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ) विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ಬಾಧವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ತದಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೇ ಏಕೆ ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಸಾಯುವ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಬರುವ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಹ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆಪತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಏನೆಂದರೆ, वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಸ್ಪಾರ್ಶನ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಹ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಔಷ್ಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ वह्निः अनुष्णः पदार्थत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಸ್ಪಾರ್ಶನಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಔಷ್ಣ್ಯ ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದರಿಂದ वह्निः अनुष्णः पदार्थत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಾದರೋ वह्निः अनुष्णः पदार्थत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು वह्निः उष्णः ಎಂಬುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ತನ್ನ ಸಮಾನವಾದ ಬಲವುಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿ ಇರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಪಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಜೀವಿಸುವ (ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಭೂತ ಅಂಗವಾದ ಸಾಧ್ಯ-ಹೇತು-ಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ, ಲಿಂಗಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ) ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇನು? ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಏಕೆ ಆಗ್ರಹ ಪಡಿಸುತ್ತೀರಿ? ನಭ: ನೀಲಂ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಭ: ನ ನೀಲಂ ಅಮೂರ್ತತ್ವಾತ್ ಕಾಲಾದಿವತ್ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಕಾಶ-ದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ನಭ: ನ ನೀಲಂ ಅಮೂರ್ತತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಭ: ನೀಲಂ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಭ: ನೀಲಂ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಮೂರ್ತತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸನ್ ಘಟ: ಸನ್ ಪಟ: ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ನಭ: ನೀಲಂ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಭ: ನ ನೀಲಂ ಎಂಬ ಆಪ್ತನ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಮೂರ್ತತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಕವಾದರೂ ರಾಜನ ಮೇಲಿರುವ ಗೌರವದಿಂದ ರಾಜಭೃತ್ಯನಿಗೆ ಗೌರವ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವು ಬಾಧಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅನುಮಾನವೂ ಬಾಧಕ ಎಂದು ಅನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಾಧಕವಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ನಭ: ನ ನೀಲಂ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಪ್ತನು ಹೇಳದೇ, ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ನಭ: ನ ನೀಲಂ ಅಮೂರ್ತತ್ವಾತ್ ಎಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ಸಹ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ

ಮೂಲಭೂತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು (ಅಮೂರ್ತತ್ವ ನೈಲ್ಯಾಭಾವಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು) ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಬಲ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಆಶ್ರಯ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ 'ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವೇ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಿ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದು ಅಸಮಂಜಸ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಕವಾಗದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದರಿಂದ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಮಾಡಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— प्रत्यक्षत्वाद्गन्धर्वनगरप्रत्यक्षवद्विप्रतिपन्नमपि प्रत्यक्षं भ्रान्तं किन्न स्यादिति चेत्तर्हि [1]वाक्यत्वाज्जरद्गवादिवाक्यवत्सत्यज्ञानादि-वाक्यमप्रमाणं किन्न स्यात् । किञ्च प्रत्यक्षशब्देन प्रत्यक्षाभासविवक्षायां पक्षे तदभावः । प्रमाणाभिप्राये दृष्टान्तेऽनन्वयः[2] । ज्ञानत्वमात्रस्य हेतुत्वे सत्यज्ञानादिवचनजन्यज्ञाने व्यभिचारः ॥ छ ॥ मिथ्यात्वानुमानस्य प्रत्यक्षबाधः ॥ छ ॥

---

1. जरद्गवेति-'जरद्गवः कम्बलपादुकाभ्यां द्वारि स्थितो गायति भद्रकाणि । तं ब्राह्मणी पृच्छति पुत्रकामा राजन्नुमायां लशुनस्य कोऽर्थः ॥ इति जरद्गववाक्यम् । आदिपदेन, 'शङ्खः कदल्यां कदली च भेर्यां भेर्यां महच्चाविरभूद्विमानम्' इति वाक्यं ग्राह्यम्' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
2. 'दृष्टान्तभूते गन्धर्वनगरप्रत्यक्षे प्रमाण(प्रत्यक्ष)त्वाभावेन साध्य-वैकल्यापत्तेः' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಅನುವಾದ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ ಬರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಭ್ರಾಂತವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ) ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀಯಾ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, विप्रतिपन्नं प्रत्यक्षं भ्रान्तं (भ्रमात्मकं) प्रत्यक्षत्वात् गन्धर्वनागर-प्रत्यक्षवत् । ಯಾವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಗಂಧರ್ವನಗರಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತ ವಾದ सत् गन्धर्वनगरं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವೇ ಆಗಿವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಅಪ್ರಮಾಣ-ವಾದ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವು ನಮ್ಮ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನು-ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಇದನ್ನು ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗ-ಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸಕಲಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವು-ದಾದರೆ, ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸಕಲವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ (ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ) ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಾವೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, सत्यज्ञानादिवाक्यं

अप्रमाणं वाक्यत्वात् जरद्गवादिवाक्यवत् । ಯಾವುದು ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಜರದ್ಗವಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ.

जगद्गवः कम्बलपादुकाभ्यां द्वारि स्थितो गायति भद्रकाणि ।
तं ब्राह्मणी पृच्छति रन्तुकामा राजन्नुमायां लशुनस्य कोऽर्थः ॥

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಒಂದು ವಾಕ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವೂ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವೂ ಅಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪತ್ತಿಯು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪತ್ತಿಯು ಅನಿಷ್ಟಾಪಾದನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ 'विप्रतिपन्नं प्रत्यक्षं भ्रान्तं प्रत्यक्षत्वात्' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, विप्रतिपन्नं प्रत्यक्षं भ्रान्तं प्रत्यक्षत्वात् गन्धर्वनगरप्रत्यक्षवत् ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ प्रत्यक्षत्वात् ಎಂದು ಹೇತು ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ. ಎಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸತ್ವವನ್ನು ಹೇತು-ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸವೆಂದು ಈವರೆಗೆ

ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ) ಪ್ರಮಾಣಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ) ಜ್ಞಾನತ್ವಹೇತುವು ಉಭಯತ್ರ ಸಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲೀ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವಾಗಲೀ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರದಿದ್ದರೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विप्रतिपन्नं प्रत्यक्षं भ्रान्तं ज्ञानत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪ ಹೇತುವಾದರೋ ಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸಿದ್ಧಿ-ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವಹೇತುವು सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಭ್ರಾಂತತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಆದ್ದರಿಂದ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಬಾಧ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾವಗಾಹಿಯಾದ सन् घटः सन् पटः ಇತ್ಯಾದಿ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಬಾಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧವು ಬರುವುದರಿಂದ (ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ) विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಆಗಮವಿರೋಧವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वानुमानस्य आगमविरोधः

वादावली —— [1]विश्वं सत्यमित्याद्यागमविरोधश्च[2] । व्यावहारिकं सत्त्वमत्रोच्यत इति चेन्न । निर्बीजत्वात्कल्पनायाः । व्यर्थं च प्रपञ्चे व्यावहारिकसत्यत्वप्रतिपादनम् । न हि कश्चिल्लौकिको वैदिको वा व्यावहारिकसत्यतां प्रपञ्चे नाभ्युपैति[3] । तस्माद्वादिप्रसिद्धमिथ्यात्वनिषेधेन पारमार्थिकसत्त्वमेव प्रतिपाद्यते । अप्राप्ते शास्त्रमर्थवदिति न्यायात्[4] ।

---

1. 'विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्चन प्रमिनंति व्रतं वाम्' इति श्रुतिः । 'हे मघवानौ धनादिमन्तौ इन्द्राबृहस्पती । युवयोर्विश्वं सत्यमेव । न केवलमहमेवं प्रतिपन्नः । किं तु आपोऽपि वां सत्यजगत्सर्जनादिकं कर्म जानन्तीति द्विरूपं परमेश्वरं प्रत्युच्यते' । (तत्वोद्योत:-टीका) आदिपदेन 'सत्यस्सो अस्य महिमा गृणे शवो यज्ञेषु विप्रराज्ये' इत्याद्यागमग्रहणम् ।
2. 'विश्वं सत्यम् इत्यादिवाक्यविरुद्धत्वाच्च कालात्ययापदिष्टः' । (प्र.मि.अ.खण्डनम्)
3. 'द्वे नये सातिशयं अर्थं गमयतः' इति न्यायः अत्रानुसन्धेयः ।
4. 'मानान्तरानवगतार्थबोधयत् शास्त्रं सप्रयोजनम् इति न्यायार्थः' । (वादा-उमर्जी)

ಅನುವಾದ : विमतं मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्चन प्रमिनन्ति व्रतं वाम्' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸತ್ಯತ್ವಾವಗಾಹಿಯಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧವು ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ विश्वं सत्यं ಎಂಬ ಆಗಮರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾ-ಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಆಗಮವಿರೋಧವನ್ನು (ಬಾಧವನ್ನು) ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. विश्वं सत्यं ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳದೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೇನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಮವಿರೋಧವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು (ಜಗತ್ತಿಗೆ विश्वं सत्यं ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು) ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ (ಆಧಾರ ರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ).

ಏಕೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧವಾಗಿ विश्वं सत्यं ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಈವರೆಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ನಿರಾಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯತ್ವಪರತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ 'तत् सत्यं' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ಕೂಡ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಾವೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ - अप्राप्ते शास्त्रं अर्थवत् (ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನ್ಯಾಯದ ಅರ್ಥ.) ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಜ್ಞಾತವಾಗದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಸತ್-ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕೇತರತ್ವ-ರೂಪವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕರು ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ) ಇಂತಹ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವು ಜ್ಞಾತವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾತವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಾದ ನೀವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ-ವೈಯರ್ಥ್ಯಗಳ ಭಾವಾಭಾವಗಳಿಂದ 'विश्वं सत्यं' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವಪರ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'विश्वं सत्यं' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧವು ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— [1]नेह नानेत्यादिश्रुतिनिषेध्यसमर्पकतया[2]ऽनुवदति-विश्वसत्यतावाक्यमिति चेन्न । तथा सति विश्वं सत्यमित्यादिवचन-

विधानसिद्ध्यर्थं नेह नानेत्यनुवाद इति प्रसङ्गात् । किञ्चासदेवेदमग्र आसीदित्यादिवाक्यनिषेध्यसमर्पकतया[3] सत्यज्ञानादिवाक्यं[4] ब्रह्मणः सत्यतामनुवदतीति चातिप्रसङ्गः । विश्वमिथ्यात्वब्रह्मसत्यत्वे श्रुतिमन्तरा न सिद्ध्यत इति कथमनुवाद इति चेन्न । दृश्यत्वादिहेतुना मिथ्यात्वसाधनात् । भ्रमानुपपत्त्याऽधिष्ठानतया[5] ब्रह्मणोऽपि सत्यत्वकल्पनात् ।

ಅನುವಾದ : विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವಪರ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು 'ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು, नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾದರೆ प्रसक्तस्यैव निषेधः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ

---

1. 'मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानाऽस्ति किञ्चन ।
   मृत्योस्स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति' ॥
   इति श्रुतिः बृहदारण्यके ६/४/१९ वर्तते ।
   काठके च २/१/११ वर्तते ।
2. 'नेह नानाऽस्ति किञ्चनेति श्रुतिप्रतिषेध्यं यत् विश्वसत्यत्वं तत्समर्पकतया तत्प्रसञ्जकतया' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
3. असदेवेदमग्र आसीदित्यादिवाक्यनिषेध्यं यत् ब्रह्मसत्यत्वं तत्समर्पकतया तत्प्रसञ्जकतया इत्यर्थः ।
4. 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इति तैत्तिरीय(ब्रह्मानन्दवल्ली)वाक्यम् । आदिपदेन 'तत्सत्यम्' इति वाक्यग्रहणम् ।
5. ब्रह्म सत्यं जगदारोपाधिष्ठानत्वात्, शुक्तिवत् इत्यनुमानेन इत्यर्थः ।

ಕಾರಣ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ನಿಷೇಧ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿವೆ. (ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ) प्रसक्तस्यैव निषेध: ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಷೇಧ್ಯವಾದ ಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲೇ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಾಧ್ಯತ್ವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಹಾಗೂ एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಂತಾಯಿತು. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಈ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಹಾಗೂ एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಹ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವು (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು) ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಿಷೇಧ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, 'विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ನಿಷೇಧ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ, 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' 'तत् सत्यं' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು, ಶ್ರುತಿಯು असद्वा

ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸಕ್ತಸ್ಯೈವ ನಿಷೇಧ: ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಈ ನಿಷೇಧ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' 'ತತ್ ಸತ್ಯಂ' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಈ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಶ್ರುತಿಗಳು ನಿಷೇಧ್ಯದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸಹ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ (ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕ-ವಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

''ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಞ್ಚನ, ಏಕಮೇವ ಅದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೂ ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು ಅನುವಾದಕ-ವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನೇ ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿರ-ಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಞ್ಚನ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು

ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಶ್ರುತಿ ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವಗಳು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಶ್ರುತಿಯು ಅನುವಾದಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ತಾನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾದರೆ ಉನ್ಮತ್ತವಾಕ್ಯವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, 'ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಮಾನಾಂತರದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಮಾನಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬುವ ಅನುಮಾನರೂಪ-ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ನಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ) ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾನಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನುವಾದಿಸು-ವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ,

अधिष्ठानं च सदृशं ताथ्यवस्तुद्वयं विना ।
न भ्रान्तिर्भवति क्वापि......

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದೇ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ನೀನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ

ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಸ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ್ದರಿಂದ (ब्रह्म सत्यं जगदारोपाधिष्ठानत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ.) ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

'ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆದ್ದರಿಂದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಆಪತ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಸತ್ಯತ್ವಾವಗಾಹಿಯಾದ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

वादावली —— किञ्च विश्वसत्यत्वानुवाद इति वदता विश्वस्य प्रामाणिकताऽभ्युपेयते न वा । नाद्यः । तत्प्रमाणविरोधात् । निषेध्यस्य स्वेन प्रमाणविषयताऽनभ्युपगमाच्च । न द्वितीयः । असिद्धस्यानुवादायोगात् । लोकसिद्धानुवाद इति चेन्न । लोके च प्रमाणसिद्धमनूद्यते भ्रान्त्या वा । नाद्यः । दत्तोत्तरत्वात् । नोत्तरः । तथैव लोकस्य भ्रान्तिसिद्धब्रह्मसद्भावो निषिध्यत इति प्रसङ्गात् । [1]तस्माद्यद्वदन्तीत्यादिवचनं[2] परिहारे विशेषयुक्तिं च विनाऽनुवादायोगात्[3] । व्यावहारिकसत्यत्वस्य च वक्तुमप्रयोजकत्वात्[4] । पारमार्थिकमेव सत्यत्वं जगत्युदितमित्यस्ति श्रुतिविरोधः ॥ छ ॥

मिथ्यात्वानुमानस्य श्रुतिविरोधः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಹಾಗೂ, 'विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೀನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೀಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ?

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಜಗತ್ತು ದೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿಷೇಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ (ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ) ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತ ನಿಷೇಧ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ) ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆಗ ಈ ಜಗತ್ತು (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವು) ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನುವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವೇ ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು

---

1. 'अनुवादोऽपि यदिदं वदन्ति तन्न युज्यत इति वाक्यपरिहारे विशेषयुक्तिं च विना न दृष्ट इति गीतातात्पर्यं मनसि निधायाह तस्मादिति' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
2. 'यद्वदन्तीत्यादि इत्यादिपदेन निषेधसमभिव्याहाररूपलिङ्गं गृह्यते' । (वादा-राघवेन्द्रीया)
3. 'अनुवादकत्वायोगादित्यर्थः' । (वादा-उमर्जी)
4. 'न हि कोऽपि लोके अर्थक्रियाकारित्वरूपं व्यावहारिकसत्यत्वं नाभ्युपैति । येन तं प्रति तत्प्रतिपादनं सार्थकं स्यादिति भावः' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜನರು ಜಗತ್ತನ್ನು (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೋ? ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೋ?

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಜನರು ಜಗತ್ತನ್ನು (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೋ ಆ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಜನರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಭ್ರಾಂತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು (ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಜನರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಭ್ರಾಂತಿಸಿದ್ಧನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು) सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನುವಾದಿಸಿ, ಅದನ್ನು असदेवेदमग्र आसीत् ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂದು ನಾವೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುವಾದಕತ್ವಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕವಾದ यत् वदन्ति तन्न युज्यते ಮೊದಲಾದ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸದೇ 'ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ' ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಸತ್-ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕೇತರತ್ವರೂಪವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕರು ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸದೇ 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಅಂದಮೇಲೆ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ

ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ 'विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्चन प्रमिनन्ति व्रतं वाम्' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ विश्वं सत्यं ಮೊದಲಾದ ಆಗಮರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾ-ಭಾವವು (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು) ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಗಮವಿರೋಧವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಆಗಮವಿರೋಧದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಮೃತಿವಿರೋಧವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ಮೃತಿರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವರೂಪಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಬಾಧ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ).

मिथ्यात्वानुमानस्य स्मृतिविरोधः

वादावली — **[1]असत्यमप्रतिष्ठं ये जगदाहुरनीश्वरमित्यादिनिरवकाशस्मृतिविरोधश्च[2] । न चात्रासत्यशब्दोऽत्यन्तासत्परोऽत्यन्तासत्त्वाभ्युपगन्तुर्वादिन[3] एवाभावादाहुरित्यस्यायोगादिति ॥ छ ॥ मिथ्यात्वानुमानस्य स्मृतिविरोधः ॥ छ ॥**

---

1. असत्यमप्रतिष्ठं ये जगदाहुरनीश्वरम् ।
त आसुराः स्वयं नष्टा जगतः क्षयकारिणः ॥

इति तत्वोद्योतोदाहृता व्यासस्मृतिः ।

2. 'आदिपदेन, एवम्भूतो महाविष्णुः यथार्थं जगदीदृशम् ।
अनाद्यनन्तकालीनं ससर्जात्मेच्छया प्रभुः ॥ इति वाराहवचनं,
'नाभाव उपलब्धेः वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' इत्यादिसूत्रं च गृह्यते' ।

(वादा-राघवेन्द्रीया)

ಅನುವಾದ :

'असत्यमप्रतिष्ठं ये जगदाहुरनीश्वरम् ।
त आसुराः स्वयं नष्टाः जगतः क्षयकारिणः'

ಮೊದಲಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳನ್ನು 'ಅಸುರರು' ಎಂದು ನಿಂದಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'विश्वं सत्यं ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಅನುವಾದಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ-ಸತ್ಯತ್ವಪರ' ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರವಕಾಶವಾದ ಈ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸ್ಮೃತಿಯು 'असत्यमप्रतिष्ठं ये जगदाहुरनीश्वरम् । ते आसुराः' ಎಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ ಎನ್ನುವ ಜನರನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಮ್ಮನ್ನಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಅಸದ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗ-ಬಹುದೇ ಹೊರತು ನಮಗಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ असत् ಎಂಬುವ ಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ ಎಂದು ಅರ್ಥವೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ आहुः ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಅಸಮಂಜಸವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್‌ಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗದೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿಮಗೆ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಹೇಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ? ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

---

3. 'सांख्यवैशेषिकादिभिः जगतः पारमार्थिकसत्यत्वाङ्गीकारात् । शून्यवादिभि(बौद्धै)रपि वैभाषिकादिभिः यत्सत्तत्क्षणिकमित्यङ्गीकुर्वद्भिः पञ्चस्कन्धात्मकस्य जगतः सांवृतसत्यत्वाङ्गीकारात्' इत्यर्थः ।
(वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)

ಆದ್ದರಿಂದ 'असत्यमप्रतिष्ठं ये जगदाहुरनीश्वरम् । त आसुराः स्वयं नष्टा जगतः क्षयकारिणः' ಮೊದಲಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಅಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು) ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿವಿರೋಧವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧ, ಆಗಮವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಸ್ಮೃತಿವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಸಹ ಹೇಳಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वानुमानस्य अनुमानविरोधः

वादावली — विप्रतिपन्नं सत्यं [1]प्रमाणदृष्टत्वाद्ब्रह्मवदित्यनुमानविरोधश्च[2]। न च साध्यानिरुक्तिः । अबाध्यतायाः[3] साध्यत्वात् । तस्याश्च ब्रह्मणि सिद्धत्वान्नाप्रसिद्धविशेषणता । ननु किमिदं प्रमाणदृष्टत्वम् । [4]तात्त्विकप्रमाणदृष्टत्वमतात्त्विकप्रमाणदृष्टत्वं[5] वा । नाद्यः । अस्माकमसिद्धेः। प्रत्यक्षादिप्रमाणानां तत्त्वावेदकताऽनभ्युपगमात् । नोत्तरः । तवासिद्धेः । साधनविकलत्वं च दृष्टान्तस्येति ।

---

1. प्रमाणजन्यज्ञानविषयत्वात् इत्यर्थः ।
2. 'विमतं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् यदित्थं तत्तथा, यथा आत्मा इति प्रयोगात् सप्रतिसाधनः' । (प्र.मि.अ.खण्डनम्)
3. 'सद्वादिना प्रतिपन्नोपाधौ निषेधानर्हत्वलक्षणस्य सत्वस्य अङ्गीकृतत्वात्' । (तत्वोद्योतटीका)

ಅನುವಾದ : विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ब्रह्मवत् । ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟನಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ದೃಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವು ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಾಗ तत्किं अनिर्वचनीयत्वं वा? असत्वं वा? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿ (ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಆಗದಿರುವಿಕೆ)ಯನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿಯು ಸಮಂಜಸವಾದರೂ, सत्यत्वं नाम अबाध्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಬಂದಿತ್ತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಬರಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನೀನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೀಯ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸಹ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಬಾಧ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ

---

4. तत्वावेदकप्रमाणदृष्टत्वम् इत्यर्थः ।

5. अतत्वावेदकप्रमाणदृष्टत्वम् इत्यर्थः ।

ನಾವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಉಭಯವಾದಿಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪ-ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ-ವಿಶೇಷಣತಾ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ. ಎಂತಹ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ನೀವು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ. ತಾತ್ವಿಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರೋ? ಅತಾತ್ವಿಕ-ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ತಾತ್ವಿಕ (ತತ್ವಾವೇದಕ) ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವು-ದಾದರೆ ನಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ತಾತ್ವಿಕ-ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅತಾತ್ವಿಕ(ಅತತ್ವಾವೇದಕ)ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಿಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ನೀವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಅತಾತ್ವಿಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ (ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವೇದ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ) ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪಹೇತುವು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧಿ - ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಗಳು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಾನುಮಾನವು

ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಇಂತಹ ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — मैवम् । प्रत्यक्षादिप्रमाणानामतत्त्वावेदकत्वे मानाभावात् । प्रत्यक्षादिकं तत्त्वावेदकं प्रमाणत्वात्सत्यज्ञानादिवाक्यवत् । अन्यथा[1] प्रामाण्यमेव न स्यात् । प्रपञ्चस्तत्त्वावेदकप्रमाणदृष्टः । [2]सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वाद्ब्रह्मवत् । आत्मत्वमुपाधिरिति चेन्न । [3]अबाध्यत्वादेरात्मत्वस्य पक्षे सम्भवात् । अन्यथाऽऽत्मत्वस्याप्यभावः[4] स्याद्ब्रह्मणि ।

ಅನುವಾದ : ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ತತ್ವಾವೇದಕ ಹಾಗೂ ಅತತ್ವಾವೇದಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ತತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುವ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದರಿಂದ ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

---

1. 'प्रत्यक्षादेः अतत्वावेदकत्वे इत्यर्थः । तत्वावेदकस्यैव प्रमाणत्वादिति भावः' । (वादा-राघवेन्द्रीया)
2. 'भ्रमविषयत्वेन उभयवादिसिद्धो योऽर्थः तद्भिन्नत्वात् इत्यर्थः' । (वादा-राघ)
3. आदिपदेन सत्वग्रहणम् ।
4. 'आत्मत्वस्य ब्रह्मण्यप्यभावः स्यात् इति अपिशब्दसम्बन्धः' । (वादा-श्रीनि)

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಮಾಣ? ಎಂದರೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

प्रत्यक्षादिकं तत्वावेदकं प्रमाणत्वात् । यत् प्रमाणं तत् तत्वावेदकम् । सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म इत्यादिवाक्यवत् ।

ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಅರ್ಥಾತ್ प्रमाणत्वं अस्तु तत्वावेदकत्वं मास्तु ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'यदि तत्वावेदकं न स्यात् तर्हि प्रमाणमपि न स्यात्' ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅನುಕೂಲತರ್ಕವಿರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ-ವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ-ದೃಷ್ಟತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಯಿತು. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಮಾಣತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ)

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ-ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದೆಂದರೆ, प्रपञ्चः तत्वावेदकप्रमाणदृष्टः सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वात् ब्रह्मवत् । यः सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरः सः तत्वावेदकप्रमाणदृष्टः ।

ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವು, ಭ್ರಾಂತ (ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ) ಪದಾರ್ಥ-ವೆಂದು ಉಭಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರು-ತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥ-ವೆಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸಹ, ಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಪ್ರಪಂಚವು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಮಂದಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚವು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣ-ದೃಷ್ಟತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಾವು ಮಾಡಿದ 'प्रपञ्चः तत्वावेदकप्रमाणदृष्टः सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वात्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವೇ ಹೊರತು ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥೇತರತ್ವವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, यत्र यत्र तत्वावेदकप्रमाणदृष्टत्वं तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ (ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ನಿಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ) ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವಿದ್ದಂತೆ ಆತ್ಮತ್ವವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ಇನ್ನು यत्र यत्र सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वं तत्र तत्र आत्मत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥೇತರತ್ವ-ವಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಉಪಾಧಿ-ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ತತ್ವಾವೇದಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, प्रपञ्चः अबाध्यः सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वात् ब्रह्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ (ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಸಂಪ್ರತಿ-ಪನ್ನಭ್ರಾಂತಿಪದಾರ್ಥೇತರತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ) ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿ-ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥೇತರವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಬಾಧ್ಯ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಅರ್ಥಾತ್ 'सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वं अस्तु अबाध्यत्वादि-रूपात्मत्वं मास्तु' ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्व ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿ-ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥೇತರನಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಬಾಧ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತ-ಪದಾರ್ಥೇತರತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪಾತ್ಮತ್ವ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಸಹ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತ-ಪದಾರ್ಥೇತರತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಭ್ರಾಂತಪದಾರ್ಥೇತರತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ प्रपञ्चः अबाध्यः सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿರೂಪ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನ-ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮತ್ವವು ಸಾಧನಾ-ವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ प्रपञ्चः तत्वावेदकप्रमाणदृष्टः सम्प्रतिपन्नभ्रान्तपदार्थेतरत्वात् ब्रह्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗದ ಕಾರಣ

ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

'विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात्' ಎಂಬುವ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ತತ್ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನೂ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — किञ्च तत्त्वावेदकत्वादिविशेषानवधूय[1] प्रमाणमात्रदृष्टत्वं हेतुः किन्न स्यात् । न ह्यस्य विपक्षे वृत्तिः[2] । वृत्तिव्याप्यताया आत्मन्यभ्युपगमान्न तत्र साधानावृत्तिः[3] । तथाऽपि प्रामाणिकत्वातिरिक्तं सत्यत्वं नास्तीति साध्याविशिष्टतेति चेन्न । स्वपरासम्मतेः । न तावत्स्वरीत्येदमुक्तम्[4] । प्रमाणाविषयस्यापि ब्रह्मणः सत्यत्वाभ्युपगमात् ।

---

1. अवधूय विहाय ।
2. वृतवर्तने इति धातोः भावे क्तिन्प्रत्ययात्, (वृत्तित्वं) वर्तनं इत्यर्थः ।
3. अत्रापि पूर्ववत्, भावे क्तिन्प्रत्ययात् (अवृत्तित्वम्) अवर्तनं इत्यर्थो बोध्यः ।
4. अत्र 'न तावत्स्वरीत्येदममुच्यते' इति पाठान्तरम् । ''इदमुच्यत इति । प्रामाणिकत्वं सत्यत्वमुच्यत इत्यर्थः'' इति (श्रीनि) व्याख्यानदर्शनात् ।

नाप्यस्मद्रीत्या । ब्रह्मण इव प्रपञ्चस्यास्माभिः प्रामाणिकत्वातिरिक्तस्य सत्यत्वस्याभ्युपगमात्[5]। अन्यथा शशविषाणवत्प्रमाणवृत्त्ययोगात् ।

ಅನುವಾದ : ತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವ, ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವ ಎಂಬ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಕೊಡದೇ ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿರುವುದ-ರಿಂದ ನಮ್ಮ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಲೀ ನಿಮ್ಮ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಲೀ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. (ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.)

ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡಿದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿ-ಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಪಕ್ಷವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬರದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವ-ರೂಪಹೇತುವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವ ಅಥವಾ ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕತ್ವ ಎಂಬ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ಕೊಡದೇ ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ-ದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನೇ ಹೇತು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತು-ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕೂಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

---

5. प्रामाणिकत्वं प्रति सत्यत्वस्य प्रयोजकत्वाङ्गीकारात् इत्यर्थः ।

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವೇದ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನೇ ಆಗುವುದರಿಂದ (ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನೀವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ) ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ-ವಾಕ್ಯಜನ್ಯವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನರೂಪಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನ-ವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಕಲ-ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ನೀವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು (ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು) ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ, आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು द्रष्टव्यः ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ನಾಗಲು ಯೋಗ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ द्रष्टव्यः ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ (ಈ ರೀತಿಯಾದ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ

ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗುವುದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನರೂಪ-ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಬಂದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬಂದಿತು.

ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬಂದರೆ ಅನುಮಾನವು ಅಸಾಧಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - 'सिद्धे धर्मिणि सिद्धेन हेतुना असिद्धं साधनीयं' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಾಧ್ಯವು ಅಸಿದ್ಧ-ವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಅಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧ್ಯದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಹೇತುವೂ ಅಸಿದ್ಧವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬರುವುದರಿಂದ (ತನ್ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದರಿಂದ) ಈ ಅನುಮಾನವು ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ

ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿದೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಹೇತುವಾದ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವೇ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀಯೋ? ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀಯೋ?

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು (ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ)ಅವೇದ್ಯ ಎಂದು ನೀವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟನಾಗದೇ ಇದ್ದರೂ ಸತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವೇ ಬೇರೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಬೇರೆ' ಎಂದು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವೇ ಬೇರೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇನ್ನು 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ

ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. विप्रतिपन्नं, सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಮಾಯಾವಾದಿಯಾದ ನೀನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸು ವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪುನಃ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪರಿಹರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— तथाऽपि ब्रह्मणः प्रामाणिकत्वाभावात्साधनविकलो दृष्टान्त इति चेन्न । [1]असाधारणस्य [2]दूषणत्वाभावपक्षे [3]केवलव्यतिरेकित्वोपपत्तेः । ब्रह्मणश्चाप्रामाणिकत्वे शशविषाणवदसत्त्वप्रसङ्गः । स्वतःसिद्धत्वान्नेति चेन्न । स्वत इति स्वेनेति वा प्रमाणेन विनेति वा । नाद्यः । अनभ्युपगमात् । न हि स्वस्मिन्स्वस्य कारकताऽभ्युपगम्यते । अन्यथा शशविषाणस्याप्येवं सिद्धिः स्यात् । न द्वितीयः । प्रमाणाभावे सत्त्वं न स्यादित्यस्य प्रमाणेन विना सिद्ध्यतीत्यस्यानुत्तरत्वात् । सिद्ध्युपायान्तरस्यानुपन्यस्तत्वात् । स्वतः सिद्धत्वं नाम स्वप्रकाशत्वमिति चेन्न । दत्तोत्तरत्वात् ।

ಅನುವಾದ : 'ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ (ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವೇದ್ಯನಲ್ಲ) ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ ದೃಷ್ಟತ್ವರೂಪಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

---

1. 'सर्वसपक्षविपक्षव्यावृत्तः पक्ष एव वर्तमानो हेतुः असाधारणानैकान्तिकः' । (प्रमाणचन्द्रिका-अनुमानपरिच्छेदः)
2. १. 'असाधारण्यस्य अनित्यदोषत्वेन अनुकूलतर्कादिविशेषदर्शनदशायां तस्य अदोषत्वात् इति भावः' । (वादा-राघवेन्द्रीया)
   २. ''अयमाशयः । असाधारण्यस्य हि साध्याभाववद्व्यावृत्तत्वात् साध्यवान् हेतुः, साध्यवतोऽपि व्यावृत्तत्वात् साध्याभाववान् वेति सन्देहकारणत्वेनैव दोषत्वम् । न चैतदसाधारण्यस्य सम्भवति । अनुकूलतर्केण हेतोः साध्यव्याप्यत्वस्य निर्णीतत्वेन संशयस्य अप्रयोजकत्वादिति'' ॥ (न्यायसुधाटिप्पणी-सत्यव्रततीर्थीया)
3. 'पक्षव्यापकम् अविद्यमानसपक्षं सर्वस्माद्विपक्षात् व्यावृत्तं केवलव्यतिरेकि' । (प्रमाणचन्द्रिका-अनुमानपरिच्छेदः)

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರದಿದ್ದರೂ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈಗ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪಕ್ಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'सति सपक्षे तत्र अवर्तमानो हेतुः असाधारणः' ಅಂದರೆ 'ಸಪಕ್ಷವಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಹೇತುವು ಅಸಾಧಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದ-ರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಸಪಕ್ಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ-ದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಉತ್ತರ ನೀಡಿ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಪಕ್ಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಹೇತುವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ಸಹ ಈ ಅಸಾಧಾರಣ-ಅನೈಕಾಂತಿಕತಾಕ್ಕೆ ಅನಿತ್ಯದೋಷತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ಅಂದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲತರ್ಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲತರ್ಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ದೋಷ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತ यदि सत्यत्वं न स्यात् तर्हि प्रमाणदृष्टत्वमपि न स्यात् ಎಂದು ಅನುಕೂಲತರ್ಕ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸಾಧಾರಣ-ಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ದೋಷವಾಗದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಈ ರೀತಿ ಅನುಕೂಲತರ್ಕ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಸಾಧಾರಣಅನೈಕಾಂತಿಕತಾ ದೋಷವೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದ-ರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾಡಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಪಕ್ಷೇ ಬಾಧಕವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ದೋಷ ಬರಬಹುದಲ್ಲಾ?' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗದೇ ಹೋದರೆ, ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ-ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಂತೆ ಅಸತ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವಾಭಾವ ಎಂಬುವುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದರೂ, ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ 'ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧತ್ವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಸತ್ವಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಸಿದ್ಧ ಎಂದರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರ್ಥವೋ?

ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ತನ್ನಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ತಾನು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕರ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕರಣತ್ವ - ಕರ್ಮತ್ವಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ

ನೀವು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಿರೂಪಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕರಣ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧನಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ (ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗದ) ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗದಿದ್ದರೆ ಸತ್ಯನಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುವುದು ಉತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧ' ಎಂಬುವುದು ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧ್ಯುಪಾಯವವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಸಿದ್ಧ ಎಂದಾಗಲೀ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳದೇ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವರೂಪಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಂತೆ ಅಸತ್ಯನಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ स्वप्रकाशत्वं नाम अवेद्यत्वं, अथवा स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदनपेक्षत्वं, अथवा अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वं ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ स्वत:सिद्धत्वं नाम स्वप्रकाशत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರ್ಥವೋ? ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರ್ಥವೋ?

ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕರಣತ್ವ-ಕರ್ಮತ್ವಗಳಿಗೆ ಏಕಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರಣ-ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ಮನಾಗುವುದರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ-ವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗದಿದ್ದರೆ ಸತ್ಯನಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ಉತ್ತರವು ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧ ಹಾಗೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸತ್ವಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ದೋಷ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗುವುದರಿಂದ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು (ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು) ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಬಾಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಾಡಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವಾನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— [1]अर्थक्रियाकारित्वाच्च सत्यत्वसाधनं सम्भवति । [2]स्वाप्नरम्भासम्भोगादौ व्यभिचार इति चेन्न । पक्षसमत्वात् । न हि पक्षे पक्षसदृशे[3] वा व्यभिचारः । [4]रज्जुभुजङ्गादौ व्यभिचार इति चेन्न । तज्ज्ञानस्यैव[5] भयकम्पादिजनकत्वात् ।

---

1. प्रयोजननिष्पादनकारित्वादित्यर्थः ।
2. 'स्वाप्नकामिनीसम्भोगादौ इत्यर्थः । 'कदली कामिनी रम्भा' इत्यभिधानात् । आदिपदेन स्वाप्नमन्त्रग्रहणम्' । (वादा-श्रीनि)
3. पक्षतुल्ये इत्यर्थः । 'पक्षतया अनिर्दिष्टत्वेऽपि पक्षलक्षणाक्रान्तत्वं पक्षतुल्यत्वम्' ।
4. रज्वारोपितभुजङ्गा(सर्पा)दौ इत्यर्थः । आदिपदेन सवितृसुषिरादिपरिग्रहः ।
5. 'सत्यपि सर्पे तदज्ञाने भयाद्यजननात्, असत्यपि सर्पे तज्ज्ञाने भयादिजननात्' इत्येवं अन्वयव्यतिरेकसहचारेण सर्पज्ञानस्यैव भयकम्पादिजनकत्वं वाच्यमित्यर्थः ।

ಅನುವಾದ : ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವದಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವದಿಂದಲೂ (ಪ್ರಯೋಜನನಿಷ್ಪಾದನಕಾರಿತ್ವದಿಂದಲೂ) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् आत्मवत् । ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ-ಯಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತೂ ಸಹ ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ (ಉದಾ, ಘಟಾದಿಗಳು ಜಲಾನಯನಾದಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಕಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ) ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವಹೇತುವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸು-ತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ विमतं मिथ्या ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವಾನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಮಿನೀಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು (ನೋಡುವುದರಿಂದ) ಸಂಭೋಗಿಸುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಧಾತೂತ್ಸರ್ಗರೂಪಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು (ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸ್ತ್ರೀ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು) ಸತ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವಹೇತು ಇದ್ದರೂ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ [illegible]ರಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಪಕ್ಷವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ - ಈ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಾಪ್ನ-ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನ-ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾದದ್ದರಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾದ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸ್ವಾಪ್ನ-ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ರಜ್ಜುಭುಜಂಗ (ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪ) ಮೊದಲಾದ ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಸರ್ಪ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಹೆದರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸರ್ಪವು ಆರೋಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅಸತ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ನೀವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರಿ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸರ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ-ಕಾರಿತ್ವ (ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕತ್ವ) ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ರೀತಿ-ಯಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - 'ಆರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧ್ಯವೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಹೇತುವೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಭಿಚಾರವಿಲ್ಲ.

ಆರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ (ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಸರ್ಪವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಹೆದರಿಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಕೇವಲ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸರ್ಪವು ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಹರಿದಾಡಿದರೂ ಸಹ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸರ್ಪ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳು ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವವರೆಗೆ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳು ಆಗದಿರುವುದರಿಂದ 'ಸರ್ಪ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಸರ್ಪ ಹರಿದಾಡಿದರೂ ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ಪಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸರ್ಪವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ (ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕವಾದ)ಸರ್ಪಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸರ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸರ್ಪಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು 'ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಾದಾವಲಿ —— ननु ज्ञानमात्रमेव[1] भयकम्पादिजनकमर्थविशेषितं वा। आद्ये सकलज्ञानानां भयकम्पादिजनकत्वप्रसङ्गः । द्वितीये सर्पस्यापि[2] तज्जनकत्वमायातमिति चेन्न । सर्पतया ज्ञातरज्जोरेव[3] विशेषणत्वेन व्यभिचाराभावात् । सर्पाजन्यत्वाच्च[4] ।

ಅನುವಾದ : ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಶೇಷಿತವಾಗದ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಶೇಷಿತ-ವಾದ ಜ್ಞಾನ ಭಯ ಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ?

ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ ಘಟಪಟಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಯಾರಿಗೂ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳು ಆಗದ ಕಾರಣ 'ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು, ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳದೇ 'ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಆಪತ್ತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ಪರೂಪ ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಶೇಷಿತವಾಗದ ಕಾರಣ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳಿಗೆ ಜನಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ಪರೂಪ ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಶೇಷಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಭಯಕಂಪನಾದಿಗಳಿಗೆ ಜನಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕಗಳ ಭಾವಾಭಾವಗಳಿಂದ 'ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

---

1. सर्पादिरूपज्ञेयविशेषानवच्छिन्नमेव इत्यर्थः ।
2. 'विशिष्टस्य यद्भवति तद्विशेषणस्यापि भवतीति न्यायात्, लम्बकर्णमानय इत्यादिवत् इति भावः' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
3. 'अधिष्ठानभूताया इति शेषः । सर्पज्ञानं प्रति तस्या एव विषयत्वेन विषयावच्छिन्नस्यैवार्थक्रियाकारित्वाव्यभिचाराभाव इत्यर्थः' । (वादा-उमर्जी)
4. 'भयकम्पादेः ज्ञानमात्रजन्यत्वेन अवच्छेदकीभूतसर्पाजन्यत्वात् न अर्थक्रियाकारित्वस्य तत्र व्यभिचार इत्यर्थः' । (वादा-उमर्जी)

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'विशिष्टस्य यद्भवति तत् विशेषणस्यापि भवति' (ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಬಂದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯತ್ವ-ವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪುನಃ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ 'विशिष्टस्य यद्भवति विशेषणस्यापि तत् भवति' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಭಯಕಂಪಾದಿ-ಜನಕತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ-ಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ಪಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ 'ವಿಶೇಷಣವಾದ ಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸರ್ಪಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವು ವಿಷಯವೇ ಆಗದ ಕಾರಣ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ - यत्सन्निकृष्टकरणेन यज्ज्ञानं उपजायते स तस्य विषयः ಎಂಬ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ರಜ್ಜುವಿನಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸರ್ಪಭ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸರ್ಪಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುವು (ಅಧಿಷ್ಠಾನವು) ವಿಷಯ-ವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸರ್ಪವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತಜ್ಞಾನ ಭಯ-ಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂದರೆ, ಲಿಂಗಜ್ಞಾನ ಕರಣ ಎಂದಾಗ ಜ್ಞಾತವಾದ ಲಿಂಗ ಕರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ವಿಶೇಷಣ) ವಿಷಯವಾದ ಅರ್ಥವು ಭಯ-

ಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ (ಜ್ಞಾತವಾದ) ರಜ್ಜು ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ರಜ್ಜುವಿಗೇ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಜ್ಞಾತವಾದ ಎಲ್ಲ ರಜ್ಜುಗಳೂ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕವಾಗಲಿ? ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸರ್ಪತ್ವೇನ ಜ್ಞಾತವಾದ ರಜ್ಜು ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'विशिष्टस्य यद्भवति तत् विशेषणस्यापि भवति' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸರ್ಪತ್ವೇನ ಜ್ಞಾತವಾದ ರಜ್ಜುವಿಗೆ ಭಯಕಂಪನಾದಿಜನಕತ್ವ ಬಂದಿತು. ಈ ಸರ್ಪತ್ವೇನ ಜ್ಞಾತವಾದ ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವಿರುವಂತೆ (ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ್ದರಿಂದ) ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಅರ್ಥಾತ್ 'ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ 'ವಿಶೇಷಣವಾದ ಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈವರೆಗೆ ಸರ್ಪಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವು ವಿಷಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ರಜ್ಜುವೇ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ, ಪ್ರಕೃತ ತುಷ್ಯತು ದುರ್ಜನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಸರ್ಪರೂಪ ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಸರ್ಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಸರ್ಪವು ಹರಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಭಯಕಂಪಾದಿಗಳು ಆಗದ ಕಾರಣ ಸರ್ಪದ ಜ್ಞಾನ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸರ್ಪ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ

ಆರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವೂ (ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವೂ) ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಸರ್ಪದಲ್ಲಿ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ 'विशिष्टस्य यद्भवति तत् विशेषणस्यापि भवति' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವ ಬರಬಹುದು ಎಂದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, लम्बकर्णमानय ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ದೇವದತ್ತನಲ್ಲಿ ಆನಯನಕ್ರಿಯೆಯು ಬರುವಂತೆ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಲಂಬಕರ್ಣಕ್ಕೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾದರೂ ಸಹ चित्रगुमानय ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಕಂಡಿದೆ. (ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ಹಸುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದಾಗ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಆ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ಹಸುಗಳನ್ನು ಕರೆತರದೇ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕರೆತರುವುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ). 'विशिष्टस्य यद्भवति तत् विशेषणस्यापि भवति' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವು ಅನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನಿಟ್ಟು-ಕೊಂಡು ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭಯಕಂಪಾದಿಗಳು ಸರ್ಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ಪಜ್ಞಾನವೇ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕವಾಗುವುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವಿಕ-ವಾಗಿಯೂ ಸರ್ಪದಲ್ಲಿ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಈ ನಿಯಮವೂ ಅನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಭಯಕಂಪಾದಿ-ಜನಕತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸರ್ಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ವಿಶೇಷಾಂಶ : ಈವರೆಗೆ 'ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಅಭ್ಯುಪೇತ್ಯವಾದ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಿತವಾಗದ ಜ್ಞಾನವೇ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕ. ಹಾಗಾದರೆ, ಉಳಿದ ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕವಾಗಲಿ? ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ सर्पज्ञानं असर्पज्ञानव्यावर्तकधर्मोपेतं ततो व्यावृत्तत्वात् सम्मतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಂತೆ ಸರ್ಪಜ್ಞಾನವು ಸರ್ಪ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಘಟಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಭಯಕಂಪಾದಿಜನಕತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— आत्मन्यर्थक्रियाकारित्वं नास्तीति चेन्न । तस्य निखिलप्रपञ्चकारणत्वेन [1]श्रुतिशतसमधिगतत्वात् । सोऽपि पक्षनिक्षिप्तश्चेन्महायानिकपक्षपातः[2] स्यात् । [3]तदतिरिक्तात्माभ्युपगमान्नैवमिति चेन्न । तदतिरिक्तस्याप्येतद्विशेषणवत्तया[4] पक्षनिक्षेपात् । किञ्च विशिष्टस्याप्यात्मनोऽर्थक्रियाभ्युपगमादात्मांशस्य सा कथं न स्यात्[5] ।

1. 'बहुश्रुतिसमधिगतत्वात् इत्यर्थः । शतशब्दो बहुवचनः' । (वादा-श्रीनि)
2. 'आत्ममिथ्यात्ववादिषु बौद्धेषु पक्षपतः कृतः स्यात् । बौद्धमतप्रवेशापत्तिः इति यावत्' । (वादा-राघवेन्द्रीया)
3. 'श्रुतिशताम्नातजगत्कारणत्वविशिष्टसगुणब्रह्मव्यतिरिक्तस्य आत्मनो निर्गुणस्य ब्रह्मणोऽङ्गीकारात्' । (वादा-श्रीनिवासतीर्थीया)
4. विशिष्टात्मातिरिक्तत्वरूपविशेषणविशिष्टतया मिथ्यात्वेन इत्यर्थः ।
5. 'विशिष्टान्वयिनो विशेष्यान्वयस्य नियतत्वात्' । (वादा-राघवेन्द्रीया) अधिकं तु तत्रैव भावदीपिकायां द्रष्टव्यम् ।

ಅನುವಾದ : ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ-ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಶುದ್ಧಾತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮನು ಸತ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ (ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುದರಿಂದ) ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಶುದ್ಧಾತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುದ್ಧಾತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧನ-ವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ 'ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ 'स इदं सर्वमसृजत' 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' 'द्यावाभूमी जनयन्देव एकः' ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತಿ-ರುವುದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸ್ರಷ್ಟ್ಯಾದಿಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ-ಕಾರಿತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಆ ಆತ್ಮನು विमतं मिथ्या

ದೃಶ್ಯತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಯದಾದಿಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಯದಾದಿಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಆ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧರೂ ಶೂನ್ಯಾತಿರಿಕ್ತರಾದ ಆತ್ಮರಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಮಾಯಾವಾದಮತಕ್ಕೂ ಆ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧರು ಶೂನ್ಯಾತಿರಿಕ್ತರಾದ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮರಿಗೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ಗುಣ-ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧರ ಮತಕ್ಕೂ ಐಕ್ಯಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಗುಣ-ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿರ್ಗುಣ-ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತಾನೆ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸ-ಬೇಕಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮರಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧಮತದ ಐಕ್ಯ ನಿಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಬೌದ್ಧಮತದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು) ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ

ಎನ್ನದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯನೇ ಆದ್ದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತನಾಗಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸ್ರಷ್ಟ್ಯಾದಿಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ-ಕಾರಿತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳಿದಗೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು तत्सत्यं ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ 'सविशेषणे विधिनिषेधौ विशेष्ये बाधात् विशेषण-मुपसंक्रामतः' ಎಂಬುವ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ವಿಶೇಷ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಅತಿರಿಕ್ತತ್ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಿಂದ ಐಕ್ಯಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗುವ ಧರ್ಮವು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಪ್ರಕೃತ ವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹಾಗ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ದೋಷಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು (ಸಾಧ್ಯಾ

ಭಾವವು) ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಾಡಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಹಾಗೂ विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात् ಎಂಬ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವರೂಪವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— व्यावहारिकत्वं[1] च विश्वसत्यतायां प्रमाणम् । [2]अभिज्ञाऽभिवदनादीनामपि शुक्तिमात्रविषयत्वात् ॥ छ ॥ मिथ्यात्वानुमानस्यानुमानविरोधः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ(ವ್ಯವಹಾರ ವಿಷಯ)ನಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ(ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವಾನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, विमतं मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸತ್ಯತ್ವ-ಸಾಧಕವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನರೂಪ-ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. व्यवहारविषयत्वं इत्यर्थः ।

2. अभिज्ञा-(ज्ञानम्) अनुभवः ।
अभिवदनं - (ज्ञानजन्यव्यवहारः) अभिलपनम् ।

ಮಾಯಾವಾದಿಯು विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವ ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ ಎಂದರ್ಥ. ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರಪದದಿಂದ ಅಭಿಜ್ಞಾವನ್ನು (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅಭಿಲಪನವನ್ನು (ಶಬ್ದವನ್ನು) ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ, ಶಬ್ದವಿಷಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ವಿಷಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇತು ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ - इदं रजतं ಎಂಬುದಾಗಿ (ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ) ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು ರಜತದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ರಜತವಾದರೋ ಆರೋಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं ज्ञानविषयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಸತ್ಯತ್ವ-ರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ರಜತವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಶಬ್ದ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಸಹ ರಜತವಿಷಯಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं शब्दविषयत्वात् ಹಾಗೂ प्रवृत्तिविषयत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವಿಷಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ

ನಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - यत्सन्निकृष्टकरणेन यज्ज्ञानं उत्पद्यते स तस्य विषय: ಎಂದು ಅನಿತ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. अयं घट: ಮೊದಲಾದ ಅನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳು ಘಟಾದಿಗಳಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಘಟಾದಿಗಳು ವಿಷಯವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ, ಶುಕ್ತಿಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿರುವುದ-ರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಷಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ರಜತವನ್ನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪಕ್ಷವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನತ್ವದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ इदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕವಾದ ಮೇಲೆ ತಜ್ಜನ್ಯವಾದ ಶಬ್ದ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಸಹ ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯಶಬ್ದವಿಷಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯತ್ವವೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ರಜತದಲ್ಲಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪಕ್ಷವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವಿಷಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ ಹೇತುವೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನತ್ವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವ-ರೂಪಸಾಧ್ಯವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ विप्रतिपन्नं सत्यं ज्ञानविषयत्वात्, विप्रतिपन्नं सत्यं शब्दविषयत्वात्, विप्रतिपन्नं सत्यं प्रवृत्तिविषयत्वात् ಎಂಬ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವೇದ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ व्यवहारविषयत्व ಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇತು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಸಮಂಜಸವಾಗಿಯೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವೇದ್ಯನಾದರೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ನೀವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅಸತ್‌ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಸತ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪಕ್ಷನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. 'सति सपक्षे तत्र अवर्तमानो हेतुः असाधारणः' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸಪಕ್ಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ

ಅಸಾಧಾರಣ ಅನ್ಯೈಕಾಂತಿಕತಾ ಬರುವುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಎಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲತರ್ಕವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣಅನ್ಯೈಕಾಂತಿಕತಾ ದೋಷವಾದರೂ ಅನುಕೂಲತರ್ಕವಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೋಷ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ यदि प्रपञ्चस्य सत्यत्वं न स्यात् तर्हि व्यावहारिकत्वं अपि न स्यात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುಕೂಲತರ್ಕದ ಸಹಾಯವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಸಾಧಾರಣಅನ್ಯೈಕಾಂತಿಕತಾ ಎಂಬುವುದು ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಸತ್ತನ್ನು ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಗಳು ಬಾರದಿರುವುದರಿಂದ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात्, विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात्, विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् आत्मवत् ಎಂಬ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಮೂರು ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದ-ರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಈ ಮೂರು ಅನುಮಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬರುವುದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृष्टत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವಿರೋಧವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात्, विप्रतिपन्नं सत्यं अर्थक्रियाकारित्वात्, विप्रतिपन्नं सत्यं व्यावहारिकत्वात् आत्मवत्, ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वानुमानस्य सोपाधिकत्वम्

वादावली —— [1]दोषगम्यत्वमुपाधिश्च[2] । न च दृश्यत्वादिना प्रपञ्चेऽपि तत्साध्यम् । मिथ्यात्वसाधन इवात्रापि दोषप्रसक्तेः ॥ छ ॥ **मिथ्यात्वानुमानस्य सोपाधिकत्वसमर्थनम्** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವೇ ಹೊರತು ದೃಶ್ಯತ್ವವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು (ದೋಷಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು) ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वं उपाधेः लक्षणं ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು. ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಾಂತರ್ಭಾವೇನ ತೋರಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र मिथ्यात्वं तत्र तत्र दोषगम्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಬಂದಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾದೃಶ್ಯರೂಪವಾದ ದೋಷದಿಂದ इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮವು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ದೋಷಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವೂ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ

---

1. १.'दोषेण गम्यत्वं दोषगम्यत्वं दोषजन्यज्ञानविषयत्वमित्यर्थः' । (वादा-राघवेन्द्रीया)

   २.'दोषसहकृतेन्द्रियगम्यत्वं तज्जन्यज्ञानविषयत्वमित्यर्थः'। (वादा-श्रीनि)

2. 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापक उपाधिरिति उपाधिलक्षणम् । उपाधिलक्षणे तु, साधनाव्यापक उपाधिरित्युक्ते शब्दोऽनित्यः कृतकत्वादित्यत्र, घटत्वमुपाधिः स्यात् । कृतकत्ववति शब्दे घटत्वस्य अभावात् । अत उक्तं साध्यव्यापकत्वे सतीति । साध्यव्यापक उपाधिरित्युक्ते धूमानुमाने द्रव्यत्वमुपाधिः स्यात् । अत उक्तं साधनाव्यापकेति' । (प्रमाणचन्द्रिका-अनुमानपरिच्छेदः)

ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು.

ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಪಕ್ಷಾಂತರ್ಭಾವೇನ ತೋರಿಸಬೇಕಿದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र दृश्यत्वं तत्र तत्र दोषगम्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ) ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ अयं घटः अयं पटः ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅತಿದೂರಸ್ಥತ್ವ, ಅತಿಸಾಮೀಪ್ಯ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತಾ, ಸಮಾನದ್ರವ್ಯಾಭಿಘಾತ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗುವುದರಿಂದ ವಹ್ನ್ಯನುಮಾನದಂತೆ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು, विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದೇ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ प्रपञ्चः दोषगम्यः दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವ ಬರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಹೇತುವಿರುವಂತೆ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, प्रपञ्चः दोषगम्यः दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ (ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ) ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ प्रपञ्चः मिथ्या दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವಂತೆ प्रपञ्चः दोषगम्यः दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

यत्र यत्र दोषगम्यत्वं तत्र तत्र मिथ्यात्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವಿರುವಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು यत्र यत्र दृश्यत्वं तत्र तत्र मिथ्यात्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. प्रपञ्चः दोषगम्यः दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗುವುದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವರೂಪ ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ್ದರಿಂದ (ದೋಷಗಮ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದ) ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಾಡಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧ, ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वानुमानस्य दृष्टान्ते साध्यवैकल्यनिरूपणम्

वादावली —— अनिर्वचनीयत्वाविद्यातत्कार्ययोरन्यतरत्वस्य मिथ्यात्वाभिप्राये [1]निदर्शनस्य साध्यविकलत्वं च । ननु कादाचित्कत्वहेतुना सकारणकत्वानुमाने[2] कारणस्य सदसद्रूपत्वासम्भवादविद्याकार्यत्वमेव पर्यवस्यतीति चेन्न । केयं कादाचित्कता नाम । कदाचित्प्रतीतता वा कदाचिदुत्पन्नता वा । नाद्यः । व्याप्त्यभावात् । नोत्तरः । हेतोरसिद्धत्वात् । तस्मान्न त्रिविधो[3]ऽप्ययं प्रयोगो [4]युक्तिपथमवतरतीति ॥ छ ॥ मिथ्यात्वानुमानस्य दृष्टान्ते साध्यवैकल्यम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಹಿಂದೆ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ मिथ्यात्वं नाम अनिर्वचनीयत्वं वा, असत्वं वा, सद्विवक्तत्वं वा, प्रमाणाविषयत्वं वा, अप्रमाणविषयत्वं वा,

---

1. 'निदर्शनं दृष्टान्तः' । ''निदर्श्यते साध्यसाधनयोः धर्मयोः व्याप्तिः यस्मिन् तत् निदर्शनम् । व्याप्तिग्रहणस्थलमिति यावत्'' ।
(प्र.मि.अ.खण्डनं-टीका)

2. प्रपञ्चः शुक्तिरजतं वा सकारणकं कादाचित्कत्वात्, अङ्कुरादिवत् । व्यतिरेकेण ब्रह्मवत् इत्यनुमानेन प्रपञ्चशुक्तिरजतयोः सकारणकत्वे सिद्धे इत्यर्थः ।

3. 'दृश्यत्व-जडत्व-परिच्छिन्नत्वरूपत्रिविधोऽप्यनुमानप्रयोग इत्यर्थः' ।
(वादा-श्रीनि)

4. 'युक्तेः निर्दोषानुमानस्य यः पन्था असिद्धत्वाद्याभासशून्यत्वरूपः तत्र प्राप्नोति । अनेकहेत्वाभासलक्षणलक्षितोऽयं न स्वसाध्यं साधयितुमलमिति' ।
(वादा-राघ)

अविद्यातत्कार्ययोः अन्यतरत्वं वा, स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वं वा ಎಂಬ ಏಳು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವರೂಪವಾದ, ಸದ್ವಿವಿಕ್ತತ್ವರೂಪ-ವಾದ, ಪ್ರಮಾಣಅವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ, ಅಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತ್ಯಂತಾಭಾವಸಮಾನಾಧಿಕರಣತಯಾ ಪ್ರತೀಯಮಾನತ್ವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಈ ಐದು ವಿಧವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವರೂಪವಾದ ಹಾಗೂ ಅವಿದ್ಯಾತತ್ಕಾರ್ಯಯೋಃ ಅನ್ಯತರತ್ವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದಾಗ (ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದಾಗಲೀ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯತ್ವರೂಪವಾದ ಹಾಗೂ ಅವಿದ್ಯಾ-ತತ್ಕಾರ್ಯಯೋಃ ಅನ್ಯತರತ್ವರೂಪ-ವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು (ಸಾಧ್ಯವು) ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಬರದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : विमतं शुक्तिरजतं सकारणकं कादाचित्कत्वात् घटवत् 'ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟವು ಕಾದಾಚಿತ್ಕ (ಕದಾಚಿತ್‌ವೃತ್ತಿ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಕಾದಾಚಿತ್ಕ (ಕದಾಚಿತ್‌ವೃತ್ತಿ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿದೆ' ಎಂದು ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಆ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುವುದು ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಸತ್ಯವಾದರೆ नेदं रजतं ಎಂಬ ಬಾಧವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಬಾಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಕಾರಣವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಅಸತ್ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸತ್ ಆದ ಪದಾರ್ಥವು ಸಕಲಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಧುರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣತ್ವವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಕಾರಣವು ಅಸತ್ ಆದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಅಸತ್ ಆಗುವುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪದಾರ್ಥ ಅಸತ್ ಆಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸದಸತ್ ಎನ್ನಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಅಸತ್ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ ಆದ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಸದಸತ್ ಆಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ, ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಆ ಕಾರಣವಾದದ್ದನ್ನು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ) ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ

(ಸಾಧ್ಯವೇ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ) ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - विमतं शुक्तिरजतं सकारणकं कादाचित्कत्वात् घटवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಒಂದು ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ, ಆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಸಕಾರಣಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗದ ಕಾರಣ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವವು ಸಕಾರಣಕತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವ ಎಂದರೆ ಕದಾಚಿತ್ ಪ್ರತೀತತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ? (ಯಾವಾಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ತೋರುವುದು ಎಂದರ್ಥವೋ?) ಅಥವಾ ಕದಾಚಿತ್ ಉತ್ಪನ್ನತ್ವ (ಯಾವಾಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟುವುದು) ಎಂದರ್ಥವೋ?

ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವ ಎಂದರೆ ಕದಾಚಿತ್ ಪ್ರತೀತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ शुक्तिरजतं सकारणकं कदाचित् प्रतीतत्वात् (ಯಾವಾಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ತೋರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಸಂಸಾರವಿರುವ ತನಕ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವೃತನಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆಗುವ ಚರಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಲ್ಲಿ (ಯಾವಾಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ) ತೋರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನೀನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕದಾಚಿತ್ ಪ್ರತೀತತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಾರಣಕತ್ವಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕದಾಚಿತ್ ಪ್ರತೀತತ್ವಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕದಾಚಿತ್ ಪ್ರತೀತತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕದಾಚಿತ್ ಉತ್ಪನ್ನತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ शुक्तिरजतं सकारणकं कदाचित् उत्पन्नत्वात् (ಯಾವಾಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಸ್ವಯಂ ಅಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ.[1] ಇದು ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗದ ಕಾರಣ ಕದಾಚಿತ್ ಉತ್ಪನ್ನತ್ವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕದಾಚಿತ್ ಉತ್ಪನ್ನತ್ವಹೇತುವು ಪಕ್ಷವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ (ವ್ಯಭಿಚಾರ-ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ) ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಈ ಕಾದಾಚಿತ್ಕತ್ವಹೇತುವು ಸಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ शुक्तिरजतं सकारणकं कादाचित्कत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ 'ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವದಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವವೂ (ಸಾಧ್ಯವೂ) ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ಹೇತುಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯನಿರೂಪಣೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

---

1. पूर्वमसतः (अविद्यमानस्य) सत्ताप्राप्तिः उत्पत्तिः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ). ಪ್ರಕೃತ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಅಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಸತ್‌ಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನ-ಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वहेतूनां प्रतिकूलतर्कपराहतिः

वादावली — **किञ्च यदि जगद्भ्रान्तिकल्पितं स्यात्तर्हि कल्प्यमानजगत्सदृशसत्याधिष्ठान[1]प्रधान[2]पूर्वकमङ्गीकार्यं प्रसज्येत । न च सत्यजगद्द्वयाङ्गीकारो युक्तः । [3]पिण्याकयाचनार्थं गतस्य [4]खारीतैल-प्रदानप्रतिज्ञावदधिकापातात् । ततो नेदं जगद्भ्रान्तिकल्पितमिति तर्कपराहतं दृश्यत्वाद्यनुमानम् । किञ्च कल्पनाया आरोप्यसदृशाधिष्ठानप्रधानपूर्वकत्वं व्यापकम् । तच्चात्र नास्ति । सत्यजगद्द्वयाङ्गीकारादस्यैव जगतः सत्यत्वाङ्गीकारस्य लघुत्वात् । अतो व्याप्यकल्पनापि नास्तीति प्रमाण-विरोधः । तथा च प्रयोगः । प्रपञ्चो न भ्रान्तिकल्पितः । निरधिष्ठानत्वा-न्निष्प्रधानत्वादात्मवद्व्यतिरेकेण वा रजतवत् । [5]विपक्षे त्वारोप्यसदृशाधिष्ठान-प्रधानभूतसत्यजगद्द्वयाङ्गीकारप्रसङ्गो बाधकः ।**

---

1. यत् अज्ञानेनावृतासाधारणाकारं सत् असदन्यात्मना अवभासते तत् अधिष्ठानम् ।
2. यदनुभवजन्यसंस्कारसचिवं दुष्टेन्द्रियं आरोप्यविषयभ्रमं उत्पादयति तत् प्रधानम् ।
3. 'तैले निष्पन्ने अवशिष्यमाणपिण्डीभूतद्रव्यं पिण्याकः' । (वादा-उमर्जी)
4. ''खारीपरिमिततैलेत्यर्थः ।
   'पलद्वयं तु प्रसृतिः द्विगुणः कुडवो भवेत् ।
   चतुर्भिः कुडवैः प्रस्थः प्रस्थाश्चत्वार आढकः ॥
   चतुर्भिश्चाढकैः द्रोणः खारी तेषां तु विंशतिः' ।
   इति वाक्यानुसारेण खारीशब्दार्थः अवगन्तव्यः'' । (वादा-उमर्जी)
5. साध्यानङ्गीकारपक्षे इत्यर्थः ।

ಅನುವಾದ : विमतं मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, मिथ्यात्व ಎಂದರೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವ ಎಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि कल्प्यमानजगत्सदृश-सत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ, 'अधिष्ठानं च सदृशं तथ्यवस्तुद्वयं विना । न भ्रान्तिर्भवति क्वापि' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆರೋಪ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಸತ್ಯಭೂತ ವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲೂ[1] ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಹಾಗೂ ಆಪಣಸ್ಥರಜತರೂಪವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಇವುಗಳು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ರಜತದ ಭ್ರಾಂತಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಎರಡು ಸದೃಶ-ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜಗತ್ತೇ ಸದೃಶವಾಗುವುದರಿಂದ, ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಎರಡು ಸತ್ಯಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಎರಡು ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ. ಏನು ಬಾಧಕ? ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ನಿಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿ-ಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, [2]ಪಿಣ್ಯಾಕವನ್ನು (ಹಿಂಡಿಯನ್ನು)

---

1. ಸದಧಿಷ್ಠಾನಕಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪರೋಕ್ಷಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥ. ಶಬ್ದಾಭಾಸಾದಿಗಳಿಂದ शशविषाणं अस्ति ಎಂದು ಭ್ರಮ ಬರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶಶವಿಷಾಣವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವನಿಯಮ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಪರೋಕ್ಷಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವನಿಯಮ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಪರೋಕ್ಷಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದದ್ದು ಸತ್ಯ ಆಗೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ 'ಎಲ್ಲೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.
2. ರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರ ಟಿಪ್ಪಣೀ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಅರ್ಥ.

ಬೇಡಲು ಬಂದ ಒಬ್ಬ ಯಾಚಕನನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ 'ನೀನು ನನಗೆ 'ಖಾರೀ' ಪ್ರಮಾಣದ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೋಗು' ಎಂದು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಯಾಚಕನು 'ಆಗಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆಯೋ (ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭ ದೊರಕುವುದೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಂದ ನೀನು ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಎರಡು ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. (ಪ್ರಕೃತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಮಗೆ ಎರಡು ಸತ್ಯಜಗತ್ತುಗಳ ಅಂಗೀಕಾರವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ).

[1]ಅಥವಾ, ಪಿಣ್ಯಾಕವನ್ನು ಕೊಡು ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಿಶಾಚಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳಿದಾಗ, ಆ ಪಿಶಾಚಿಯು 'ಪಿಣ್ಯಾಕದ ಜೊತೆಗೆ ಖಾರೀ ಪ್ರಮಾಣದ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭ ವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು 'ಪ್ರಕೃತವಾದ ಈ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿರಿ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಲು ಬಂದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ 'ಎರಡು ಸತ್ಯಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದಾಗಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಧಿಕ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಎರಡು ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವ-ವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಎರಡು ಜಗತ್ತುಗಳ ಅಂಗೀಕಾರ-ರೂಪವಾದ ಬಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನ-ಗಳಿಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ತರ್ಕವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात्तर्हि कल्प्यमानजगत्सदृशसत्याधिष्ठान-प्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

---

1. ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರ ಟಿಪ್ಪಣೀ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ.

ಯಾವುದೇ ತರ್ಕವಾದರೂ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಲೀ ಬಾಧಕವಾಗಲೀ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಯಂ ತಾನೇ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಧಕವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಮಾಡಿದ यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात्तर्हि आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत ಎಂಬ ತರ್ಕವು ನಿರಾಧಾರವಾದ್ದರಿಂದ (ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೇ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि कल्प्यमानजगत्सदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत ಎಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ತರ್ಕದಿಂದ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಮಾನ ಯಾವುದು? ಎಂದರೆ ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् निष्प्रधानत्वात् । आत्मवत् । व्यतिरेकेण वा रजतवत् ।

यत्र यत्र निरधिष्ठानत्वं निष्प्रधानत्वं तत्र तत्र भ्रान्तिकल्पितत्वाभावः ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ಪ್ರಧಾನಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ निरधिष्ठानत्व निष्प्रधानत्वಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಕಲ್ಪಿತತ್ವಾಭಾವವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र निरधिष्ठानत्वं निष्प्रधानत्वं तत्र तत्र भ्रान्तिकल्पितत्वाभावः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಪ್ರಧಾನಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, (यत्र यत्र भ्रान्तिकल्पितत्वाभावाभावः तत्र तत्र निरधिष्ठानत्वाभावः निष्प्रधानत्वाभावः) यत्र यत्र भ्रान्तिकल्पितत्वं तत्र तत्र आरोप्यसदृशाधिष्ठानप्रधानपूर्वकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಕಲ್ಪಿತತ್ವವಿರುವಂತೆ शुक्तिरूपाधिष्ठानपूर्वकत्व ಹಾಗೂ आपणस्थरजतरूप-प्रधानपूर्वकत्वವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र भ्रान्तिकल्पितत्वं तत्र तत्र आरोप्यसदृशाधिष्ठानप्रधानपूर्वकत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನಪ್ರಧಾನಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಸತ್ಯ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಈ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಲಘುಭೂತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆರೋಪ್ಯಸದೃಶಅಧಿಷ್ಠಾನಪ್ರಧಾನಪೂರ್ವಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆರೋಪ್ಯಸದೃಶಅಧಿಷ್ಠಾನಪ್ರಧಾನಪೂರ್ವಕತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಭ್ರಾಂತಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ನೀವು विमतं मिथ्या ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ವನ್ನು (ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಾತ್, प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ (ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ) 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि आरोप्यसदृशाधिष्ठान-प्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನು-ಮಾನಕ್ಕೆ ಈ (ನಿರ್ದುಷ್ಟ) ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಹೇತುಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಾವು ಮಾಡಿದ 'प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु यदुक्तं[1] यद्भ्रान्तिकल्पितं तत्साधिष्ठानमिति तन्न। स्वाप्नपदार्थे व्यभिचारात् । तथा हि । स्वाप्नास्तावत्पदार्था भ्रान्तिकल्पिताः। सत्यत्वे हि तेऽनादिनित्या उतोत्पत्तिविनाशवन्तः। आद्ये प्रागूर्ध्वं चोपलभ्येरन्[2] । द्वितीये किन्न बोधानन्तरमुपलभ्यन्ते । तदैवोत्पद्यविनष्टा इति चेन्न । असम्भावितत्वात् । किञ्चैवमुपादानानि निमित्तानि चोपलब्धव्यानि । अपि चैतानन्तः पश्यति बहिर्वा । नाद्यः । अल्पप्रदेशे महतां दर्शनासम्भवात् । नोत्तरः । पार्श्वस्थानामप्युपलम्भ-प्रसङ्गात् । [3]केन चैते करणेनोपलभ्यन्ते । न तावद्बाह्येन्द्रियैः । तेषां तदोपरतत्वात् । नापि मनसा । तस्य बहिरस्वातन्त्र्यात् । किञ्च काश्यां सुप्तो मधुरां पश्यति तथा हेमन्ते सुप्तो वसन्तम् । न च तत्र तयोः सम्भवः। तस्माद्भ्रान्तिकल्पिताः । न चात्र किञ्चिदधिष्ठानमस्ति । आत्मनो भेदेनोप-लम्भात् । न ह्यहं गज इति तदा प्रतीतिरस्तीति । एतदप्यविमर्शसुन्दरम्[4] । तेषां सत्यत्वात् । तेन निरधिष्ठानत्वेऽपि न विरोधः[5] ।

---

1. निरधिष्ठानत्वानुमाने या व्यतिरेकव्याप्तिः उक्ता इत्यर्थः ।
2. 'न चैतेषां तत्कालीनजन्मनि उपादानं निमित्तं च पश्यामः । कर्ता च न तावज्जीवात्मा द्रष्टुर्निर्व्यापारत्वात् । अपरस्य चादर्शनात् । नापि ईश्वरः । प्रमाणाभावात्' । (न्यायसुधा-सन्ध्याधिकरणम्)
3. 'नापि तज्ज्ञानस्य । तस्यापि निमित्ताभावेनापरमार्थत्वात् । न तावच्चक्षुरादीनां तन्निमित्तत्वम् । तेषां उपरतत्वात् । नापि मनसः । रूपादिमत्यर्थे स्वातन्त्र्याभावात् । अत एव न साक्षिणः । इन्द्रियाप्रवृत्तौ लिङ्गशब्दयोरपि नावकाशः । अपरोक्षाकारं चेदमवभासते' । (न्यायसुधा-सन्ध्याधिकरणम्)
4. 'विमर्शो विचारः तदभाव एव सुन्दरं, न तु विमर्शे कृते सतीत्यर्थः'। (वादा-श्रीनि)
5. 'व्यभिचारदोषो नेत्यर्थः' । (वादा-उमर्जी)

ಅನುವಾದ : प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹೇಳಿದ यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि आरोप्यसदृशाधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत ಎಂಬ ತರ್ಕವು ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾನುಮಾನವೇ ನಿರ್ದುಷ್ಟ-ವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಾಪ್ನ (ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ) ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗಿದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ತೋರಿಸಬೇಕಾದರೆ 'ಆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಪಕ್ಷವಾಗಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ' ಎಂದು ತೋರಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು ನಾಶ ಉಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಂತರದಲ್ಲೂ ತೋರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎನ್ನದೇ ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, 'ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೂ, ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಯದವರೆಗೆ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ 'ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಕೆಲವು ಸಮಯದವರೆಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ತೋರಲೇಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನ ಬೀಳುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಸ್ವಪ್ನ ಮುಗಿಯುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಹಾಗೂ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಲೀ ಆಗಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಆಗಲೇ ಸಾಯುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಸಾಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ಮಣ್ಣು ದಂಡ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳು ಯಾವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು, ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಶರೀರದ ಒಳಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆಯೋ? ಅಥವಾ ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆಯೋ? ಒಳಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಚಿಕ್ಕದಾದ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅತೀ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರ್ವತ, ಆನೆ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅತೀ

ಚಿಕ್ಕದಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಆದರೆ ಶರೀರವೇ ಸೀಳಿಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಶರೀರವು ಸೀಳಿಹೋಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ನೊಡುವುದೇ ಆದರೆ ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡುವಂತೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಗೋಚರವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನ ಬಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಹೊರಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, 'अयं घटः' 'अयं पटः' ಎಂಬುದಾಗಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಬಹಿರಿಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಉಪರತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಈ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸು ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಉಪರತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸೂ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನ ಪದಾರ್ಥ-ಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮಧುರೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಹೇಮಂತಋತುವಿದ್ದಾಗ ವಸಂತಋತುವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಧುರಾನಗರ ಬರುವುದು ಅಥವಾ ಹೇಮಂತ ಋತುವಿನಲ್ಲಿ ವಸಂತಋತು ಬರುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನ-ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬರದಿರುವುದ-ರಿಂದ, ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಕಾಣುವ ಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನ-ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗ-ಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರದ ಕಾರಣ 'ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಆರೋಪ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದುದೇ ಆದರೆ

ಆರೋಪಿತವಾದ ಗಜ ಮೊದಲಾದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಸಮಯದಲ್ಲಿ अहं गजः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥ-ಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, (ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವವು ಇದ್ದರೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವ (ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾಭಾವ) ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ್ದರಿಂದ (ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ), ಈ ಅನುಮಾನವು ನೀವು ಮಾಡಿದ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठान-प्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೀವು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕವು ನಿರಾಧಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ತರ್ಕವು ಬಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಇದು ವಿಚಾರಮಾಡದೇ ನೋಡಿದಾಗ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ವಸ್ತುತಃ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಹೇತುವಿನಂತೆ (ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವಾಭಾವ) ಸತ್ಯತ್ವರೂಪ-ಸಾಧ್ಯವೂ ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली — ननु सत्यत्वे बाधकमुक्तम् । मैवम् । [1]उत्पत्तिविनाशाङ्गीकारात् । न च प्रागूर्ध्वमुपलम्भप्रसङ्गः । विद्युदादिवत्तात्कालिकत्वसम्भवात् । तर्ह्युपादानाद्युपलब्धिः स्यादिति चेन्न । [2]वासनोपादानकत्वात् । वासनानां चातीन्द्रियत्वादनुपलब्धिर्युज्यते । निमित्तादिकं त्वदृष्टेश्वरादिकमिति । अतीन्द्रियकार्यस्यापि त्र्यणुकवदुपलम्भः सम्भवति । अत एवान्तर्मनस उपलब्धिर्युज्यते ।

ಅನುವಾದ : ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಈ ಯಾವ ಬಾಧಕಗಳೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ (1) ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತಲೂ

---

1. अयमेव विषयः न्यायसुधायां (सन्ध्याधिकरणे) विशदीकृतः ।
'संस्कारैः भगवानेव सृष्ट्वा नानाविधं जगत् ।
स्वप्नकाले दर्शयति..........' (अनु)
न्यायसुधा- ''अत्र सृष्ट्वेत्यनेन अनादिनित्यत्वपक्षदोषा अनभ्युपगमेनैव निरस्ताः । स्वप्नकाले एव सृष्ट्वेत्यनेन प्रागूर्ध्वं चोपलम्भप्रसङ्गो निराकृतः । सृष्टेः संहारोपलक्षणत्वात् । संस्कारैरित्युपादानकीर्तनम् । न च तेषां गुणत्वेनोपादानत्वानुपपत्तिः । मनोवृत्तित्वेन द्रव्यत्वात् । संस्काराणां चातीन्द्रियत्वेन त्र्यणुकजन्मविनाशयोरिव प्रागूर्ध्वं चानुपलम्भो न दोषाय । भगवान् इति कर्तृनिर्देशः । तदैव सृष्टिसंहारकरणमसम्भावितमित्यतोऽशक्यकर्तृताशक्तिसूचनाय भगवानित्युक्तम् । एवं च सति अदृष्टादिनिमित्तं प्रसिद्धमेव । दर्शनसाधनं च मन एवेति वक्ष्यति'' ॥ अधिकं तु तत्रैव द्रष्टव्यम् ।
2. वासना नाम-भावनाऽपरनामकः संस्कारः । स च मनोधर्मः ।

ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಂಚು ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದಂತೆ (ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುವಂತೆ) ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುನಾಶವುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿವೆ (ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತವೆ) ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಅನಂತರದಲ್ಲಾಗಲೀ ತೋರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

(2) ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದದ್ದು ಇರಬೇಕಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ (ವಾಸನೆಯೇ) ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ (ಮೃತ್) ಮಣ್ಣು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವಂತೆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು (ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ) ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಮೃತ್ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಗೋಚರವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. (ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ). ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(3) ಹಾಗಾದರೆ ದಂಡಾದಿಗಳಂತೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಿರಬೇಕಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟ-ಈಶ್ವರ-ಕಾಲಾದಿಗಳೇ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಕಾರ್ಯವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವುಗಳೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ - स्वाप्नपदार्थाः अतीन्द्रियाः अतीन्द्रियकार्यत्वात् द्व्यणुकवत् व्यतिरेकेण वा घटादिवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, यत् अतीन्द्रियकार्यं तत् अतीन्द्रियं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ದ್ವ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ದ್ವ್ಯಣುಕವು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ

ಪರಮಾಣುವಿನ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಇವುಗಳೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ - स्वाप्नपदार्थाः अतीन्द्रियाः अतीन्द्रियकार्यत्वात् द्व्यणुकवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ यत् अतीन्द्रियकार्यं तत् अतीन्द्रियं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತ್ರ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ತ್ರ್ಯಣುಕವು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ದ್ವ್ಯಣುಕದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯಕಾರ್ಯವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

(4) ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಘಟಾದಿಗಳಂತೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇವು ಆಂತರಿಕಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆಂತರಿಕವಾದ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(5) ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಸ್ಥಳ ಯಾವುದು? ಎಂದರೆ ದೇಹದ ಒಳಗೆಯೇ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು. ದೇಹದ ಒಳಗೆ

ನೋಡುವುದಾದರೆ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ದೇಹ ಸೀಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿ ದೇಹ ಸೀಳುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ. ಅತೀಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪದೇಶದಲ್ಲಿ (ದೇಹದ ಒಳಗೆ) ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅತೀಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇಹ ಸೀಳುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನೋಡುವ ಸ್ಥಳ, ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ, ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ, ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಮೊದಲಾದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಂತೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಆ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली — निरधिष्ठानत्वमसिद्धम् । आत्मनोऽधिष्ठानत्वादिति चेन्न । आत्मनोऽधिष्ठानत्वासम्भवात् । नात्मा जगदारोपाधिष्ठानम् । अविषयत्वात्[1] । तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वात् । यथा पर्वतो न

---

1. आरोपाविषयत्वादित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

[2]सर्षपारोपाधिष्ठानम् । प्रपञ्चो वा नात्मन्यध्यस्तः । तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वात् । यथा सर्षपो न पर्वतेऽध्यस्तः । विरुद्धाकारप्रतीतावध्यासाङ्गीकारे तस्य कदाऽप्यनिवृत्तिप्रसङ्गः[3] । किञ्च यदि जगदात्मन्योरोपितं स्यात्तदाऽऽत्मनो भिन्नत्वेन न दृश्येत । यद्यत्रारोपितं तत्ततो भिन्नत्वेन न प्रतीयते । यथा शुक्तिकायामारोपितं रजतं न शुक्तिकाया भिन्नत्वेन प्रतीयते भ्रान्तौ । दृश्यते चेदमिदानीं जगदात्मनो भिन्नत्वेन[4] । तस्मान्न तत्रारोपितमिति ।

ಅನುವಾದ : प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ (ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದಿದ್ದರೂ, ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಸಮಸ್ತಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾನುಮಾನವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ (ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ) ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು

---

2. सर्षप-ಸರ್ಷಪ (पुं) ಸಾಸಿವೆ (ಗಿಡ) सरति स्नेहोऽस्मात् । सृ(गतौ) 'अपः' षुगागमश्च (उ० ३-१४१) । (ಶಬ್ದಕೋಶ)

3. भ्रमकाले ज्ञातविरुद्धाकारदर्शनेन हि भ्रमस्य निवृत्तिः स्यात् । तद्यदि विरुद्धदर्शनेऽपि भ्रमः तर्हि तस्य निवर्तकाभावात् कदाऽपि तस्य निवृत्तिः न स्यात् । निष्प्रकारकज्ञानस्य च भ्रमानिवर्तकत्वादित्यर्थः । (वादा-राघ)

4. प्रत्यक्पराग्भावेन भेदप्रतीतेः स्पष्टत्वात् । (वादा-राघ)

ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - आत्मा जगदारोपाधिष्ठानं न भवति अविषयत्वात् । यत् यदारोपविषयः न, तत् तदारोपाधिष्ठानं न इति अन्वयव्याप्तिः । यथा रजतारोपे घटादिः । यत् अधिष्ठानं तत् अरोपविषयः इति व्यतिरेकव्याप्तिः । तत्रैव शुक्तिकाशकलवत् ।

यः यदारोपाविषयः सः तदारोपे अधिष्ठानं न भवति ಎಂಬ ಅನ್ವಯ-ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳು ರಜತಾರೋಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ರಜತಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನು अयं घटः अयं पटः ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪದಲ್ಲಿ (ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ) ವಿಷಯನಾಗಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, यत् यदारोपाधिष्ठानं तत् तदारोपविषयः ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತಾರೋಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಜಗದಾ-ರೋಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ (अयं घटः अयं पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ) ಆತ್ಮನು ಜಗದಾ-ರೋಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ जगदारोपविषयत्व ವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ जगदारोपाधिष्ठानत्व ವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಅವಿಷಯತ್ವ-ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ಇನ್ನೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದಲೂ (ತದ್ವಿರುದ್ಧತಯಾ ಪ್ರತೀಯಮಾನತ್ವ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೂ) ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - आत्मा न जगदारोपाधिष्ठानं भवति तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वात् । यथा पर्वत: न सर्षपारोपाधिष्ठानम् ।

यत् यद्विरुद्धतया प्रतीयते तत् तदारोपाधिष्ठानं न भवति ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಪರ್ವತವು ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಸರ್ಷಪವು (ಸಾಸಿವೆ) ಅಲ್ಪ ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಪರ್ವತವು ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಪ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಸರ್ಷಪಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸರ್ಷಪವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ಸರ್ಷಪದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಪರ್ವತವನ್ನು ನೋಡಿ ಯಾರೂ 'ಇದು ಸಾಸಿವೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ).

ಹಾಗೆಯೇ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಾಕ್ತ್ವವಿದೆ. (ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿವೆ). ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವವಿದೆ. (ಆತ್ಮನು ಒಳಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾನೆ). ಆತ್ಮನು ಒಳಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಘಟಪಟಾದಿ-ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವಿಷಯತ್ವ ಹಾಗೂ ತದ್ವಿರುದ್ಧತಯಾ ಪ್ರತೀಯಮಾನತ್ವ-ಹೇತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವದ ಅಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದ-ರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಜಗದಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದರಿಂದ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವ-ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈವರೆಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಕ್ಷ ಮಾಡಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ನೇರವಾಗಿ ಜಗದಾ-ರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಅಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ

ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ (ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೇ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪಕ್ಷ ಮಾಡಿ) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, प्रपञ्चः आत्मनि न अध्यस्तः (आरोपितः) तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वात् । यथा सर्षपः न पर्वतेऽध्यस्तः ।

यत् यद्विरुद्धतया प्रतीयते तत्र तत्र आरोपितं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಸರ್ಷಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸರ್ಷಪವು ಅಲ್ಪ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಪರ್ವತವು ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಪ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಸರ್ಷಪವು ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಆ ಸರ್ಷಪವು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಾಕ್ತ್ವವಿದೆ. (ಪ್ರಪಂಚವು ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆ). ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವವಿದೆ. (ಆತ್ಮನು ಒಳಗೆ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥನಾಗಿದ್ದಾನೆ). ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಳಗೆ ತೋರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು 'प्रपञ्चः आत्मनि न अध्यस्तः तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वात्' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿತ ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಅರ್ಥಾತ್ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದಾಗಲೂ ಭ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ (ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು) ಶಂಕಿಸಲು ಬರರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಭ್ರಮವು ಬಂದಾಗ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ (ಆರೋಪಿತ-ವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗಲೇ ಭ್ರಮವು

ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ರಜತಭ್ರಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ರಜತಭ್ರಮ ಬಂದಾಗ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ) ವಿರುದ್ಧವಾದ ಶುಕ್ತಿತ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ (ಇದು ಶುಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ) ರಜತಭ್ರಮವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧಾಕಾರದರ್ಶನವು (ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು) ಭ್ರಮ ನಿವರ್ತಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದಾಗಲೂ ಭ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ನಿವರ್ತಕವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭ್ರಮದ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಆಗಬಾರದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಬಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದಾಗಲೂ ಭ್ರಮವಿರಲಿ' ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಲಿ' ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वं अस्तु आरोपितत्वाभाव: मास्तु ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. प्रपञ्च: आत्मनि न अध्यस्त: तद्विरुद्धतया प्रतीयमानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನತ್ವದ ಅಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾ-ನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - 'यदि जगत् आत्मनि आरोपितं स्यात् तदा आत्मन: भिन्नत्वेन न दृश्येत' ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಬಾರದಾಗಿತ್ತು.

ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ, ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ

ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, 'दृश्यते च इदानीं जगत् आत्मनः भिन्नत्वेन तस्मान्न तत्र आरोपितं' ಈಗಲಾದರೋ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಘಟಪಟಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ अयं आत्मा ಎಂದು ತಿಳಿಯದೇ अयं घटः ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ) ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(प्रपञ्चः न आत्मन्यारोपितः आत्मनः भिन्नत्वेन प्रतीयमानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು).

ಆದ್ದರಿಂದ 'यदि जगत् आत्मनि आरोपितं स्यात् तदा आत्मनः भिन्नत्वेन न दृश्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಜಗದಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗದಾರೋಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗದ ಕಾರಣ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾನು-ಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — किञ्च ब्रह्मणि प्रपञ्चस्यारोपितत्वं वदन्नन्यत्र प्रपञ्चस्य सत्तामङ्गीकरोति न वा[1] । आद्ये परस्य मिथ्यात्वप्रतिज्ञाहानिः । न चेत्कस्य

---

1. एतच्च अन्यथाख्यातिवादिमतमाश्रित्य उक्तम् । स्वमते त्वन्यत्र विद्यमानप्रपञ्चसदृशत्वम् आरोप्यस्य प्रपञ्चस्य अङ्गीक्रियते न वेति विकल्पार्थो द्रष्टव्यः । आरोप्यस्य असत्वेऽपि तत्र प्रधानसादृश्यं वैज्ञानिकसम्बन्धेनैव अस्ति न वस्तुत इति न काप्यनुपपत्तिरिति सम्प्रदायः । (वादा-उमर्जी)

कुत्रारोपः[2] । न हि शशविषाणं क्वचिदारोप्यते । नास्माभिरन्यत्र सतः प्रपञ्चस्य ब्रह्मण्यारोपोऽभिधीयते । येन सर्वमिथ्यात्वप्रतिज्ञाहानिरापद्येत । किन्त्वनिर्वचनीयरूपः कश्चिदनात्माकारोऽयं प्रपञ्चो ब्रह्मण्यारोपित इत्यङ्गीक्रियत इति चेन्न । अनात्माकारः प्रपञ्च इति कोऽर्थः । किमात्मनोऽन्य उतात्मविरुद्ध उतात्माभावो वा[3] । नाद्यद्वितीयौ । क्वचित्प्रपञ्चस्य सत्यतापातात् । न तृतीयः । आत्मन्यात्माभावारोपस्य क्वाप्यदृष्टत्वात् । न हि कश्चिदहमहं न भवामीति भ्रान्तो दृश्यते । विमत आत्माऽऽत्माभावारोपाधिष्ठानं न भवति । आत्मत्वाद्देवदत्तवत् ।

ಅನುವಾದ : ಮತ್ತು, ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೀನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೀಯೋ ? ಇಲ್ಲವೋ ?[4]

ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೇ ಆದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿವೆ' ಎಂಬ ನಿನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

---

2. अन्यत्र विद्यमानस्यैव हि अन्यत्र आरोप इति भावः । (वादा-श्रीनि)
3. नञः तदन्यत्व-तद्विरुद्धत्व-तदभावार्थतया अनश्वः अधर्मः अपापमित्यादौ प्रसिद्धत्वादिति भावः । (वादा-उमर्जि)
4. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕಾರ ಈ ವಿಕಲ್ಪ ಅಲ್ಲ. ಕಿಂತು, ತಾರ್ಕಿಕರು ಆರೋಪಿತ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ, ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ ಆದ (ಪ್ರಧಾನವಾದ) ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಈ ಆರೋಪಿತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುತ್ತೀಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತರೀತ್ಯಾ ವಿಕಲ್ಪ ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ವಾದಾ-ಉಮರ್ಜಿ)

ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಪಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ರಜತವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ರಜತವನ್ನು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸತ್ಯವಾಗದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ ಆದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ ಆಗದ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೀವು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಒಂದು ಅನಾತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೂ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಅನಾತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಅನಾತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹಾಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಅರ್ಥ

ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಥವಾ ಶುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಥವಾ ಶುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಡೆ (ಆಪಣಾಗಳಲ್ಲಿ) ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು (ಪ್ರಧಾನರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು) ಕಂಡಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ವಸ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು ಎಂದು ಕಂಡಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದಾದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಅರ್ಥ-ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನಾತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಆತ್ಮಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ (अहं अहं न भवामि) 'ನಾನು ನಾನಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಾವವನ್ನು (ಆತ್ಮಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು) ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಈವರೆಗೆ (अहं अहं न भवामि) 'ನಾನು ನಾನಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಯಾರಿಗೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಾವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು

ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಧಕದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಸಾಧನ-ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ(ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ)ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಾವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, विमतः आत्मा आत्माभावारोपाधिष्ठानं न भवति आत्मत्वात् देवदत्तवत् ।

ಯಾವನು ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಆತ್ಮಾಭಾವಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ದೇವದತ್ತನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ದೇವದತ್ತನೂ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆತ್ಮಾಭಾವದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಿಲ್ಲ. (ಅರ್ಥಾತ್ देवदत्तात्मा आत्मा न ಎಂದು ಭೇದಭ್ರಮ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.)

ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತ ಸಂದಿಗ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ (ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸಹ) ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಭಾವದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಾವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅನಾತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಸತ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನಾಗಲೀ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗದ ಕಾರಣ (ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) 'ಆತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗುವುದರಿಂದ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि आरोप्यसदृशसत्यधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯ ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಈ ತರ್ಕವು ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. (ಅರ್ಥಾತ್ यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात्तर्हि आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನವು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು).

ಅವತಾರಿಕೆ : प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ-ಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु निष्प्रधानत्वमसिद्धम् । पूर्वपूर्वप्रपञ्चस्योत्तरोत्तर-प्रपञ्चारोपे प्रधानत्वादिति चेन्न । असत्त्वात्[1] ॥ छ ॥ मिथ्यात्वहेतूनां प्रतिकूलतर्कपराहतिः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಪ್ರಪಂಚವು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನತ್ವ-ಹೇತುವು ಸಾಧಕವಾದರೂ ನಿಷ್ಪ್ರಧಾನತ್ವಹೇತುವು ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರದಿದ್ದರೂ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. ''प्रधानस्य आरोप्यादधिकसत्ताकत्वनियमेन पूर्वपूर्वप्रपञ्चस्य आरोपित-त्वेन असत्यत्वात् न तस्य उत्तरोत्तरारोपे प्रधानत्वं सम्भवतीति भावः । असत्यत्वात् इत्येव पाठः । यथोक्तं तत्वनिर्णयटीकायां 'असत्यत्वान्न पूर्वपूर्वप्रपञ्च उत्तरोत्तरारोपे प्रधानम्' इति'' । (वादा-श्रीनि) 'अध्यस्तत्वात्' इति उमर्जीपाठः ।

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - 'अधिष्ठानं च सदृशं तथ्यवस्तुद्वयं विना । न भ्रान्तिर्भवति क्वापि' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಭ್ರಮ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಧಾನವಸ್ತುವಿರಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಧಾನವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆರೋಪಿತವೆನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನೀವು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಉತ್ತರೋತ್ತರ (ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಬರುವ) ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ (ಹಿಂದಿನ ಹಿಂದಿನ) ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾದ ಪ್ರಧಾನವಸ್ತು ಇರುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರಧಾನವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ-ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಇರುವುದರಿಂದ (ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಧಾನತ್ವಹೇತುವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ) प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಮಾನವೇ (ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ) ದುಷ್ಟ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ನಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ-ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಪೂರ್ವ-ಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವೂ ಆರೋಪಿತವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉತ್ತರೋತ್ತರ-ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

(ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರು ''पूर्वपूर्वप्रपञ्चस्य उत्तरोत्तरप्रपञ्चारोपे प्रधानत्वादिति चेन्न । असत्वात्'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಾವದೀಪಿಕಾ

ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಒಂದು ನೋಟವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಶೇಷವಿಚಾರ'ದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.)

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾವ ಪ್ರಧಾನವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, (यत् भ्रान्तिकल्पितं तत् सप्रधानम्) ಯಾವುದು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವೋ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವೇ ಉತ್ತರೋತ್ತರಪ್ರಪಂಚಾರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವೂ ಆರೋಪಿತವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನದ ಉಪಯೋಗ ಹೇಗೆ? ಪ್ರಧಾನವು ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪತಃ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆಯೋ? (ಕೇವಲ ಅದರ ಸತ್ತಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಉಪಯೋಗ ಬೀಳುವುದೋ?) ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗ-ವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ? ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ?

ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವು ಸ್ವರೂಪೇಣ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ (ಕೇವಲ ಪ್ರಧಾನದ (ಸತ್ತಾ) ಇರುವಿಕೆ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ರಜತವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನದ ಸತ್ತಾಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ರಜತವು ಆಪಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪತಃ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಯಾದ ಪ್ರಧಾನದ ಸತ್ತಾ ಇರುವುದರಿಂದ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ರಜತವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆರೋಪಕ್ಕೆ

ಕೇವಲ ಪ್ರಧಾನದ ಸತ್ತಾ ಎಂಬುವುದು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಆಪತ್ತಿ ಪರಿಹಾರ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪ್ರಧಾನವಾದ ರಜತವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ರಜತದ ಜ್ಞಾನ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ರಜತದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ರಜತವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ (ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ) ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆರೋಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮೇನ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಮೂರುಕ್ಷಣ-ಗಳವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವ-ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಪ್ರಧಾನವೂ ಸ್ವರೂಪತಃ ಉಪಯೋಗಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನವೂ ಉಪಯೋಗಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಪ್ರಧಾನಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆರೋಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನ ಇರದಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇರಬಹುದು ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವು ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೂ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದು.

ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಆ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಪ್ರಧಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರ

ಬರಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವಿರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ (ಆರೋಪಿತ-ವಾಗಿದ್ದರೂ) ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನ-ವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೇ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಏಕೆಂದರೆ - ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೇ ಆರೋಪದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯೂ ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಆರೋಪದ ಪರಂಪರೆ 'ಅಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ' 'ಇಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಆರೋಪಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಮೊದಲನೇ ಆರೋಪವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲನೇ ಆರೋಪದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಬರದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ - ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಧಾನ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಅರ್ಥಾತ್ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹೇಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಶಂಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ (ಆ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ) ಪ್ರಪಂಚವಿರದಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಆ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲೂ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೊಡಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇರುವುದರಿಂದ ಉತ್ತರೋತ್ತರ-ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಇರುವುದ-ರಿಂದ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅರ್ಥಾತ್ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ-ಪ್ರಪಂಚವು ಉತ್ತರೋತ್ತರಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ).

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಉತ್ತರೋತ್ತರಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. (ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ).

'ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಆ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಭವದಿಂದ ಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪ-ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದು' ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ನಾರಿಕೇಲದ್ವೀಪವಾಸಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಗುಲಗಂಜಿ-ಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಆ

ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಾರಿಕೇಲದ್ವೀಪವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಗ್ನಿಯ ಅನುಭವ ಇರದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಜನ್ಮದಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯ ಅನುಭವವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಅನುಭವದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಅವನಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೀವು ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಅಗ್ನಿಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಆ ನಾರಿಕೇಲದ್ವೀಪವಾಸಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಗುಲಗಂಜಿಯಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಿ' ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, (ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ) ಪಿತ್ತದೋಷವುಳ್ಳ ಬಾಲಕನ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಹಾಕಿದಾಗ ಆ ಬಾಲಕನು ಅದನ್ನು ನುಂಗದೇ ಉಗುಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ 'ಆ ಬಾಲಕನು ಪಿತ್ತದಿಂದ ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಕಹಿಯಾದದ್ದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಹಿಯ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಪಡೆಯದ ಆ ಬಾಲಕ ಬೆಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಕಹಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಆರೋಪಿಸಿದ? ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ನಿಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. (ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೇನೇ ಈ ಕಹಿಯ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದು). ಹಾಗೆಯೇ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆಪತ್ತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಬಾಲಕನು ಬೆಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಕಹಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದು (ಕಹಿಯ ಆರೋಪ) ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಾಲಕನು ತನ್ನ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕಹಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಆ ಕಹಿಯ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ (ಆ ಬಾಲಕನಲ್ಲಿ) ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ

ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಇದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಹಾಗೂ ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲಾ ? ಎಂದರೆ ಆ ಅನುಮಾನ-ಆಗಮಗಳನ್ನು ಅನೇಕದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಮಾಣಿಕವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇನಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಬರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉತ್ತರೋತ್ತರಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಧಾನವು ಇರುವುದರಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಧಾನತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तदा आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

(ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರು असत्वात् ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ यद्वा ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.)

ಅಥವಾ, 'ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೂ ಉತ್ತರೋತ್ತರ-ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಬಹುದು' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೂ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಡ.

ಅರ್ಥಾತ್ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನದ ಸತ್ಯತ್ವ ಉಪಯೋಗಿ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸತ್ಯತ್ವ ಉಪಯೋಗಿ ಅಲ್ಲ. ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಜ್ಞಾನ ಉಪಯೋಗಿ ಎಂದು ಹೇಳು. ಹಾಗಾದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಭ್ರಮರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಂತೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಗದಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಿ. ಪ್ರಕೃತ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೂ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬಾಧಕ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಂತೆ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಉತ್ತರೋತ್ತರ-ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात्तदा आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲೂ (ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ವ್ಯಭಿಚಾರ, ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಈ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निष्प्रधानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಾವು ಮಾಡಿದ 'प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः

निरधिष्ठानत्वात् निष्प्रधानत्वाच्च आत्मवत् । व्यतिरेकेण वा रजतवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तदा आरोप्यसदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत' ಎಂಬ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನವು (ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ) ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಹೇತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕಪರಾಹತಿಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಉಪ ಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

दृश्यत्वादिहेतुत्रयभङ्गः

वादावली — एवमनेकानुमानप्रतिहतत्वान्न दृश्यत्वानुमानं समञ्जसमिति सिद्धम् ॥ छ ॥ दृश्यत्वादिहेतुत्रयभङ्गः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ सन् घटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ, विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्चन प्रमिनन्ति व्रतं वाम् ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ, विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ, असत्यमप्रतिष्ठं ये जगदाहुरनीश्वरं ಮೊದಲಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಹೀಗೆ ಅನೇಕವಿಧ ವಿರೋಧ ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ 'ಆನಂದಬೋಧ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅರ್ಥಾತ್ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಕಾರಣ 'सत्याशेषजगत्' ಎಂದು ಮಂಗಳ

ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ 'ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಹೇತುತ್ರಯಭಂಗವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ-ಹೇತುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

अंशित्वानुमानस्य बाधः

वादावली —— अस्य पटस्यावयवित्वादि[1] नैतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वसाधनमप्यत्यन्ताभावस्य [2]निष्प्रतियोगिकत्वेन बाधितम् । एतत्तन्तुषु नास्तीति साधने सिद्धसाधनम्[3] । [4]कार्यकारणयोरभेदेनाधाराधेय-भावाभावात् । एतत्तन्तुकार्यं न भवतीति साधनेऽकार्यत्वस्यान्यकार्यत्वस्य वा सिद्ध्याऽर्थान्तरत्वम्[5] । आकाशादिषु चैवं प्रयोगाभावेन सर्वजगन्मिथ्या-त्वासिद्धिश्च ॥ छ ॥ अंशित्वानुमानस्य बाधः ॥ छ ॥

---

1. अवयवित्वमंशित्वम् । आदिपदेन पटत्वरूपहेतुसङ्ग्रहः । पटान्तररूप-दृष्टान्तान्तरसङ्ग्रहश्च । (वादा-श्रीनि)
2. अप्रामाणिक-अत्यन्तासत्प्रतियोगिकत्वेन इत्यर्थः ।
3. 'अंशित्वादिहेतुष्वपि मतद्वयेऽपि कार्यस्य कारणाभेदेन तदनाश्रितत्वात् सिद्धसाधनम्' । (न्यायामृतं-अंशित्वादिहेतुभङ्गः)
4. उपादेय-उपादानयोः इत्यर्थः । अयं विषयः तत्वविवेके स्पुटम् ।
'कार्यकारणयोश्चैव तथैव गुणतद्वतोः' ॥ ११ ॥
''कार्यमुपादेयं पटादि । कारणं उपादानं तन्त्वादि । तयोः भेद ऐक्यं चेति योज्यम् । अन्ये तु कार्यकारणयोरत्यन्तभेदं ब्रुवते । तदुभयनिरासाय एवकारः'' । (तत्वविवेकः-टीका)

ಅನುವಾದ : ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् पटान्तरवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - यत्र यत्र अवयवित्वं तत्र तत्र एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟಾಂತರದಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಟದಲ್ಲಿ) ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟಾಂತರವು ಅವಯವಿಯಾದ್ದರಿಂದ (ತಂತುಗಳೆಂಬ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದ) ಹೇಗೆ ಪಕ್ಷೀಕೃತಪಟಜನಕತಂತುನಿಷ್ಠಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿದೆಯೋ (ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ) ಹಾಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವೂ ಅವಯವಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷೀಕೃತಪಟಜನಕತಂತುನಿಷ್ಠ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿದೆ. (ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವಯವಿತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ 'ಪಟವು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಟವು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪಟಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಟವಿದೆ ಎಂದರೆ ಪಟವು ತನ್ನ ಅವಯವವಾದ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪಟವು ಇರುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ನಾವು अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಪಟವು ತನ್ನ ಅವಯವವಾದ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ (ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ) ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇದೇ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ तत्तदवयवनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व ವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

---

5. उद्देश्यसिद्धिं विना पक्षे साध्यपर्यवसानं अर्थान्तरता ।
'अनाश्रितत्वेन अन्याश्रितत्वेन वा उपपत्या अर्थान्तरं च' ।
(न्यायामृतं-अंशित्वादिहेतुभङ्गः)

ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಹ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् पटान्तरवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಅರ್ಥಾತ್, सात्याशेषजगत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರದಿದ್ದರೂ ಈ ಅವಯವಿತ್ವಾನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು 'ತತ್ವಪ್ರದೀಪ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಈ ಅವಯವಿತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನೂ ಬಾಧ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - अयं पटः अत्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವಯವಿಯಾದ ಪಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಪಟ-ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಪಟ ಹೇಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪಟದ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವೂ ತನ್ನ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಅವಯವಿಯಾದ ಪಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಅಸತ್‌ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅಸತ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ಪಟಕ್ಕೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ सन् पटः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಆ ಪಟದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವದ ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗು-

ವುದರಿಂದ, ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ-ವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ತಂತು-ಪಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಧಾರ-ಅಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾ-ಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವು-ದಾದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಆಧಾರಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧವು ಭೇದವ್ಯಾಪ್ತವಾದದ್ದು. ಅಂದರೆ ಭೇದವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇದು ಆಧಾರ ಇದು ಆಧೇಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು -ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಉಪಾದಾನ-ಉಪಾದೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಪಟರೂಪಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಂತುಗಳು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ-ವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ತಂತುಗಳು ಹಾಗೂ ಉಪಾದೇಯವಾದ ಪಟ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದ ಕಾರಣ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ತಂತುಪಟಗಳಲ್ಲಿನ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವ-ಸಂಬಂಧವು ಅಸತ್ (ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿ) ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ತಂತುಪಟಗಳಲ್ಲಿನ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು (ಅಸತ್ವವನ್ನು) ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಂತು-ಪಟಗಳಲ್ಲಿನ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯ-ಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಮತ್ತೊಂದು ಪಟ ಹೇಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪಟದ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಈ ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವೂ ತನ್ನ (ಅವಯವಗಳಿಂದ) ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪಟವು ಈ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೂಡಿಸಬಹುದು. ಆಕಾಶಾದಿಗಳಂತೆ ಇದು ಹುಟ್ಟುವ

ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಈ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪಟಕ್ಕೆ ಅಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲೀ) ಅನ್ಯಕಾರ್ಯತ್ವ-ವನ್ನಾಗಲೀ (ಬೇರೆ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ) ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಏತತ್ತಂತು ನಿಷ್ಠಾತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು (ಸಾಧ್ಯವನ್ನು) ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ (ಪಟದಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಅಕಾರ್ಯತ್ವ-ಅನ್ಯಕಾರ್ಯತ್ವಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವು ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ್ದರಿಂದ) ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪಟದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟದಿರುವಿಕೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪಟಕ್ಕೆ ಅಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಅನ್ಯಕಾರ್ಯತ್ವ-ವನ್ನಾಗಲೀ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೇ ಆದರೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಪಟಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂದು ಪಟದಲ್ಲಿ ಏತತ್ತಂತ್ವಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು (ಪಟವು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು) ಸಾಧಿಸಿದಾಗಲೂ ಸಹ ಆ (ಪಟವು ತನ್ನ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ, ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟದಲ್ಲಿ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠಾತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, अत्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟ, ಪಟ ಮೊದಲಾದ ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಂದರೂ ಸಹ

ಅನಾದಿಯಾದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅಂಶಿತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ಬಾಧ'ವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅಂಶಿತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

अंशित्वानुमाननिरासः

वादावली —— किञ्च किमत्र पटस्यासत्त्वमापाद्यते[1] संसर्गनिषेधो वा क्रियते । नाद्यः त्व(स)द्दर्शनविरोधात् । सत्त्वमात्रं निषिध्यते नासत्त्वमापाद्यत इति चेन्न । तन्निषेधे तद्ध्रौव्यात्[2]। सत्त्वनिषेधे चैतन्तुनिष्ठपद-वैय्यर्थ्यम्। न च सिद्धसाधनतापरिहारार्थं विशेषणमिति वक्तव्यम् । एतत्पटात्यन्ताभावस्यास्माकमसिद्धेः[3] । एतेन दृष्टान्तोऽपि साध्यविकलतया प्रत्युक्तो वेदितव्यः । ननु पटान्तरस्यात्यन्ताभावो न चेत्पटः किन्न स्यात् । किमत्र पटसंसर्गः स्यात्पटो वा । आद्ये न व्याप्तिसिद्धिः[4] । द्वितीये सिद्धसाधनम् । नाप्युत्तरः । तन्तुपटसंसर्गाभावस्य सिद्धत्वात् । अथायं पट एतत्तन्तुजन्यो न भवतीति प्रतिज्ञावाक्यार्थः स्यात्तर्हि तस्यांशित्वमपि[5] न

---

1. अत्र एतत्तन्तुषु , आपाद्यते साध्यते । (वादा-उमर्जी)
2. परस्परविरुद्धयोः अन्यतरनिषेधस्य अन्यतरविधिनान्तरीयकत्वेन सत्व-निषेधे असत्वस्य ध्रौव्यात् ध्रुवत्वात् निश्चयादित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)
3. प्रामाणिकप्रतियोगिकात्यन्ताभावस्य अस्माभिः अनङ्गीकारात् इति भावः ।
4. अश्वे गोत्वात्यन्ताभावाभावेऽपि गोत्वसंसर्गस्याभावात् 'यत्र यदत्यन्ताभावाभावः तत्र तत्संसर्गः' इति न व्याप्तिसिद्धिरित्यर्थः । (वादा-राघ)
5. तन्त्वन्तराजन्यत्वेन निश्चितस्य एतत्तन्त्वजन्यत्वे साध्ये सर्वथाऽजन्यत्वापत्या परमाणुवत् अवयवित्वरूपांशित्वमपि न स्यादित्यर्थः । (वादा-राघ)

स्यादिति हेतोरसिद्धिः स्यात् । न तत्त्वतस्तदप्यस्तीति चेन्न । अतात्त्विकावयवित्वस्यास्माकमसिद्धेः।

ಅನುವಾದ : ಮತ್ತು, ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ತಂತುಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೀರೋ?

(ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ತಂತುಪಟದಲ್ಲಿರುವ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಎಂದು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕೃತ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತರ್ಕದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.)

ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಾದ ನೀವೂ ಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೊರತು ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ (ಸತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ) ಈ ಸತ್ವದ ನಿಷೇಧವು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೇನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸತ್ವನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ಸಹ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - यत्र यत्र सत्वं तत्र तत्र असत्वविरहः, यत्र यत्र असत्वं तत्र सत्वविरहः ಹಾಗೆಯೇ यत्र यत्र असत्वविरहः तत्र तत्र सत्वं, यत्र यत्र सत्वविरहः तत्र तत्र असत्वं ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ-ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸತ್ವ-ಅಸತ್ವಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು (ಪರಸ್ಪರವಿರಹವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ವಿರೋಧ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ) ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'परस्परविरुद्धधर्मयोः अन्यतरनिषेधस्य अन्यतरविधिना व्याप्तत्वात्' ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ವದ

ನಿಷೇಧವು ಅಸತ್ವದ ವಿಧಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಪಟಕ್ಕೆ ಸತ್ವದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ನೀವು ಈಗ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ (ಸತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ) ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, ಕೇವಲ ಸತ್ವದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ ಸಾಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ 'ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಅಸತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ-ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾಗುವುದರಿಂದ) पटः अत्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂದು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವು (ಸತ್ವ-ನಿಷೇಧವು) ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ (ತನ್ನ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ ತನಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾಗದ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ) 'ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಪದದಿಂದ ತಂತ್ವಂತರನಿಷ್ಠವಾದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ-ವನ್ನು ಈ ಪಟದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಈ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲವಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ತಾರ್ಕಿಕರು ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ-ರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಈ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಾದರೂ ನಮ್ಮ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶೇಷಣವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅಸತ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವು ಸತ್ಯಭೂತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಇರುವುದೇ ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಪಟವು ಅಸತ್ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ತಂತ್ವಂತರದಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಪದದಿಂದ ತಂತ್ವಂತರನಿಷ್ಠವಾದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷವೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ. ಅಸತ್ವವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಅಸತ್ ಆಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠಾತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ' ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಬರದಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಏತತ್ತಂತು-ನಿಷ್ಠಾತ್ಯಂತಾಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು ಪಟಾಂತರದಲ್ಲಿ (ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ) ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟದ ಅವಯವಗಳಾದ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ) ಪಟಾಂತರದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ 'ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ (ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟದ

ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ) ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಏತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟಾಂತರವೇ ಬರಬೇಕಾದೀತು! ಎಂದರೆ, ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆ ಪಟ ಬರಬೇಕಾದೀತು ಎಂದರೆ 'ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪಟದ ಸಂಬಂಧ ಬರಲಿ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ 'ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪಟವೇ ಬರಲಿ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ಪಟದ ಸಂಬಂಧ ಬರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿ ಆಪಾದಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, यत्र यदत्यन्ताभावाभावः तत्र तत्संसर्गः ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪಟಸಂಬಂಧ ಬರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಗೋತ್ವವು ಸತ್ಯಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಗೋತ್ವದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಅಶ್ವದಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಾಭಾವ ಇದ್ದರೂ ಗೋತ್ವಾತ್ಯಂತಾಭಾವದ ಅಭಾವವಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅಶ್ವದಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವದ ಸಂಸರ್ಗವಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಶ್ವದಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ यत्र यदत्यन्ताभावाभावः तत्र तत्संसर्गः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ತಾರ್ಕಿಕರು ಘಟಾದಿಗಳ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಸಹ ಈ यत्र यदन्त्यन्ताभावाभावः तत्र तत्संसर्गः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಘಟಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಘಟಾಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಘಟಾಭಾವವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅಧಿಕರಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ಬರುವುದರಿಂದ ಘಟಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಘಟಾಭಾವ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಘಟಾಭಾವದಲ್ಲಿ

ಘಟಾತ್ಯಂತಾಭಾವಾಭಾವವು ಇರುವುದರಿಂದ (ಘಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಘಟದ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಘಟಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರಕಾರವೂ यत्र यदत्यन्ताभावाभावः तत्र तत्संसर्गः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यदत्यन्ताभावाभावः तत्र तत्संसर्गः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ಪಟದ ಸಂಬಂಧ ಬರಲಿ' ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ಪಟವೇ ಇರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆಪಾದನೆ (ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪಟದ ಇರುವಿಕೆ) ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿದೆ.

ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಏತತ್ಪಟವು (ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವು) ಮಾತ್ರ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಪಟಾಂತರವು (ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟವು) ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ-ದಿದ್ದರೂ 'ಸಂಯೋಗ' ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪಟಾಂತರವು ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟದ ಅವಯವಗಳಾದ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ) ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟಾಂತರವು ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ-ವಿರುವುದರಿಂದ 'ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟಾಂತರದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವು-ದಾದರೆ ಆ ಪಟವೇ ಇರಲಿ' ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಏತತ್ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟಾಂತರದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠಾತ್ಯಂತಾ-ಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ, ಪಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ (ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ-ಪದದಿಂದ ತಂತ್ವಂತರನಿಷ್ಠವಾದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ-ವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ) 'ಏತತ್ತಂತುನಿಷ್ಠತ್ವ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ವಿಶೇಷಣವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಸತ್ವದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ವದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ पटस्यासत्वमापाद्यते ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಆದರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ತಂತುಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವರೂಪಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ संसर्गनिषेधः क्रियते ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಉಪಾದಾನ ಹಾಗೂ ಉಪಾದೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುವುದು (ಸಂಸರ್ಗನಿಷೇಧವು) ನಮಗೂ ಸಿದ್ಧವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ 'ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು' ಅಥವಾ 'ತಂತುಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರ-ಆಧೇಯಭಾವಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪಟವು ಅಸತ್ ಆಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟವು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಈ ಪಟವು ಏತತ್ತಂತುಗಳಿಂದ

(ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟದ ಅವಯವಗಳಿಂದ) ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಯಾವ ದೋಷಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಈ ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವು ಬೇರೆ ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಈ ಪಕ್ಷವಾದ ಪಟವು ತನ್ನ ತಂತುಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಪಟಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪರಮಾಣುವಿನಂತೆ ಅವಯವಿಯೇ ಆಗದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಟವು ಅವಯವಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವಯವಿತ್ವರೂಪಹೇತುವು ಪಟದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಅವಯವಿತ್ವವು ಪಟದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಅವಯವಿತ್ವವು ಪಟದಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಅವಯವಿತ್ವವು ನಿಮಗೆ ಅಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಅವಯವಿತ್ವವು ನಮಗೆ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಾವಯವಿತ್ವರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ರೀತ್ಯಾ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ अयं पट: एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ 'ಪಟವು ಅಸತ್ ಆಗಿದೆ' ಅಥವಾ 'ಪಟವು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಅಥವಾ 'ಪಟವು ತಂತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಯಾವ ರೀತಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ अयं पट: एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् पटान्तरत्वत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಅಂಶಿತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— इह तन्तुषु पट इत्यादिप्रत्यक्षविरुद्धं चैतत् । नन्विह नभसि नीलिमेति प्रत्यक्षाभिमतप्रत्ययबाधेनारूपित्वानुमानप्रवृत्ति[1]-वदत्राप्यनुमानप्रवृत्त्युपपत्तिः किन्न स्यादिति चेन्न । तथा सति [2]दहनशैत्यानुमानादेरप्यप्रतिबद्धप्रसरेण बाधपरिभाषापरिमोषापातात्[3] । उभय वादिसम्प्रतिपन्नप्रामाण्ये प्रत्यक्षादौ जाग्रति बाधः सुखं प्रसरेदिति चेत्तत्किं प्रकृते प्रत्यक्षप्रामाण्यानभ्युपगमे कारणम् । अनुमानविरोध इति चेत्समं दहनशैत्यानुमानेऽपि । न च प्रत्यक्षस्यानुमानबाधितत्वे दृष्टान्तं पश्यामः । नभोनीलिमप्रतीतिभ्रमताऽप्यागमाद्यवगम्यैव[4] । अनुमानस्याप्रसरात् । तथा हि । महत्त्वान्नभसो रूपं निषिध्यतेऽगन्धवत्त्वाद्वा स्पर्शरहितत्वाद्वा । न त्रयमपि । तत एवाशब्दत्वप्रसङ्गात् ।

ಅನುವಾದ : ಮತ್ತು 'इह तन्तुषु पटः' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂಬುದಾಗಿ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪಟಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. नभः न नीलरूपवत् विभुत्वात् इति अरूपित्वसाधकविभुत्वानुमानप्रवृत्तिवत् इत्यर्थः ।
2. वह्निः अनुष्णः द्रव्यत्वात् इति दहने (वह्नौ) शैत्यसाधकानुमानादेः इत्यर्थः ।
3. अनुमानेनैव प्रत्यक्षबाधने कालातीतस्य दोषता वा त्याज्या, व्यवस्था वा वक्तव्या । (तत्वोद्योतटीका)
4. आगमेति तर्काबाध्यत्वे तात्पर्यम् । न त्वागमेनापि तत्र बाधः । तथात्वे अद्वैतानुमानेन बाधाभावेऽपि अद्वैतागमेन तस्य बाधसम्भवेन पराभिमतसिद्ध्यापातात् । अत एवादिपदप्रयोगः । तथा चायमर्थः । न तत्रागमेन बाधः । किन्तु मूलभूतप्रत्यक्षेणैव बाधः । (वादा-राघ)

(ಈ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ರೀತಿಯಾದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನ-ಉಪಾದೇಯ-ಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.)

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈಗ ನೀವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी ಎಂದು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? अयं पटः एतत्तन्तु-निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೇ ಆ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲಾ ? (ಅರ್ಥಾತ್ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಏಕೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಬೇಕು? ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ?)

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿದ್ದು ಕಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ, ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದದ್ದು ಕಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವು ಕಂಡಿದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - नभः नीलं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. नभः न नीलं अमूर्तत्वात् कालादिवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಮೂರ್ತತ್ವಾನು-ಮಾನವೇ ನೈಲ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದದ್ದು ಕಂಡಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ, इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಟದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಬಾಧಕವಾಗಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕವಿಧವಾದ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - 'ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಮಾನ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಹ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. वह्निः अनुष्णः द्रव्यत्वात् जलवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಹ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ 'ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಿ' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಔಷ್ಣ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಷ್ಣತ್ವಸಾಧಕಾನುಮಾನವೇ ಬಾಧಕ ವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ वह्निः अनुष्णः द्रव्यत्वात् जलवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಏನು ಬಾಧಕ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಒಂದು ಅನುಮಾನವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು (ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ) ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ (ಬಾಧ ಎಂಬ ದೋಷ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ನೀವು ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅನುಮಾನವು ಬಾಧ್ಯವೇ ಆಗದೇ ಹೋಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬಾಧ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ದೋಷವೇ ದೂರ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ದೋಷವನ್ನು ನೀವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಈ ಬಾಧ ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ) 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಅಂದಮೇಲೆ 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात्' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ವಿರೋಧ (ಬಾಧ) ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪಟಾದಿಗಳ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿವೆಯೋ ಆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಅನುಮಾನವೇ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಬಾಧ ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನೇ ಕೈ ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು, 'ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನೀವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೀರಿ. ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧಕವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಎಂಬ ದೋಷವು ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡುತ್ತದೆ. (वह्निः अनुष्णः द्रव्यत्वात् ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಧ ದೋಷವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ.)

ಇನ್ನು इह तन्तुषु पटः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನೀವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು' ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ

ವಿಧವಾಗಿ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಬಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಏಕೆ (ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ) ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ?

अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ वह्निः उष्णः ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಹ वह्निः अनुष्णः द्रव्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಡ.

ಹಾಗೂ, ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೇಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? नभः नीलं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ नभः न नीलं अमूर्तत्वात् कालादिवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನಗೆ ಸಮಾನ-ವಾದ ಬಲವುಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇನು. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ नभः नीलं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಮೂರ್ತತ್ವಾ-ನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ''यदा च प्रत्यक्षं समबलप्रत्यक्षान्तरेण न बाध्यते हन्त तदा का वार्ता

तत्पादोपजीविनो वराकस्य तर्कस्य तद्बाधकत्वे । नभोमालिनतामकल-यत्प्रत्यक्षममूर्तानुमानेन बाधितं दृष्टमिति चेन्न । तत्राप्याप्तवाक्यादिनैव बाधाभ्युपगमेनासम्प्रतिपत्तेः । यदा च पुनः स्वयमेवानुमीयते तदाऽपि बलवत्प्रत्यक्षगृहीतव्याप्तिकादेव तस्मादध्यवसायः'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.)

ನಭಃ ನೀಲಂ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳ-ಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಯಾವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? नभः न नीलं महत्वात् कालादिवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ नभः न नीलं अगन्धवत्वात् जलवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ नभः न नीलं स्पर्शरहितत्वात् कालादिवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪಾ-ಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗ-ಕ್ಷೇಮತಾದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಮೂರು ಹೇತುಗಳೂ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಒಂದು ವೇಳೆ नभः न नीलं महत्वात् कालादिवत् ಎಂದು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದೇ ನೀಲರೂಪಾಭಾವಸಾಧಕವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ नभः न शब्दवत् महत्वात् कालादिवत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ವಿಧವಾಗಿ ನೀಲರೂಪಾಭಾವಸಾಧಕವಾದ नभः न शब्दवत् अगन्धवत्वात् जलवत्' ಹಾಗೂ 'नभः न शब्दवत् स्पर्शरहितत्वात् कालादिवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಜನ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಹೇತು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಮೊದಲನೇ ಅನುಮಾನ-ದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली — अथ तत्रागमविरोध[1]स्तर्हिरूपित्वमपि तस्याग-मसिद्धमेव[2]। नानुमानादिति। तस्मात्कालातीततादोषं क्वचित्स्वीकुर्वताऽत्रापि समानन्यायतया सा चाभ्युपेयैव ॥छ॥ अंशित्वानुमाननिरासः॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ನೀವು 'नभः न शब्दवत्' ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ವೃತ್ತಿತ್ವವನ್ನು (ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು) ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಮಹತ್ವಾದಿಹೇತುಗಳಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಆ ಆಗಮಗಳ ವಿರೋಧ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, 'यल्लोहितं तेजसो यच्छुक्लं तदपां यत्कृष्णं तदन्नस्य' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪೃಥಿವೀ ಜಲ ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ नभः नीलं ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆ ಆಗಮಗಳಿಂದ ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು नभः न नीलं अमूर्तत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧಕವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಕವಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವೇ.

ಅಂದಮೇಲೆ वह्निः उष्णः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ वह्निः अनुष्णः द्रव्यत्वात् जलवत् ಮೊದಲಾದ

---

1. शब्दमात्रमभूत्तस्मान्नभ इत्यदिभागवताद्यागमविरोध इत्यर्थः । (वादा-उमर्जी)

2. यल्लोहितं तेजसो यच्छुक्लं तदपां यत्कृष्णं तदन्नस्येति रूपस्य पृथिव्यादित्रितयगतत्वस्यैवोक्तेरिति भावः । (वादा-राघ)

ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಂತೆ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ अयं पटः एत्तत्न्तु-निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् पटान्तरवत् ಎಂಬುವಲ್ಲೂ ಬಾಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ इह तन्तुषु पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದ (ಬಾಧ ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ) अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् पटान्तरवत् ಎಂಬ ತತ್ವಪ್ರದೀಪಕಾರನ ಅನುಮಾನವೂ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳಂತೆ ಪಟಾದಿಗಳ(ಜಗತ್ತಿನ) ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಕಾರಣ ''सत्याशेषजगत् ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರದಿದ್ದರೂ अयं पटः एत्तत्न्तुनिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगी अवयवित्वात् पटान्तरवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ सत्याशेषजगत् ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅಂಶಿತ್ವಾನುಮಾನನಿರಾಸವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಹೇತುಗಳಿಗೆ ಬಾಧಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ (ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವಯವಿತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ) ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲತರ್ಕವಿಲ್ಲದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मिथ्यात्वहेतूनामप्रयोजकत्वम्

किञ्च जगतो मिथ्यात्वाभावे न बाधकं पश्यामः । सत्यत्वे कथं प्रकाशेत । न तावत्स्वतः । जडत्वात्[1] । नापि परतः । प्रकाशान्तरेण[2] सम्बन्धाभावात् । असम्बद्धस्य प्रकाशनेऽतिप्रसङ्गात् । असत्त्वे तु चित्प्रकाशारोपितस्याधिष्ठानाध्यस्तत्वसम्बन्धेन प्रकाशोपपत्तिरिति चेन्न । विचारागोचरत्वात् । तथा हि । कथं प्रकाशेतेति कोऽर्थः । कथं प्रकाशः स्यादिति वा कथं प्रकाशाश्रय इति वा कथं प्रकाशविषय इति वा । न प्रथमद्वितीयौ । अनभ्युपगमात् । तृतीयेऽपि किं प्रकाशशब्देन चैतन्यं विवक्षितं वृत्तिर्वा । नाद्यः । चैतन्याविषयत्वेऽपि बाधकाभावात् । वृत्तिविषयत्वेनैव व्यवहारोपपत्तेः । चैतन्यस्यापि स्वाभाविकं[3] भविष्यतीति को दोषः । असङ्गश्रुतिस्तु परमेश्वरस्य पापादिसम्बन्धाभाववादिनी ।

ಅನುವಾದ : विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತು ದೃಶ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ जगतः (पक्षस्य) दृश्यत्वं अस्तु मिथ्यात्वं मास्तु ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಅನುಕೂಲತರ್ಕದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ ಶಂಕಿತವಾಗುವ ನಿಮ್ಮ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಅನುಕೂಲತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು

---

1. अप्रकाशात्मकस्य जडस्य प्रकाशत्वमेव दुर्लभं स्वप्रकशत्वं तु दूरापेतमिति भावः । (वादा-राघ)
2. वृत्तिज्ञानाख्येनेत्यर्थः । संयोगसमवाययोः असम्भवात् विषयविषयिभावस्य च दुर्निरूपत्वादिति भावः । (वादा-श्रीनि)
3. अर्थप्रकाशकत्वमिति शेषः । स्वरूपसम्बन्धकृतं न त्वधिष्ठानाध्यस्तत्वरूपाध्यासिकसम्बन्धकृतमित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಅರ್ಥಾತ್ 'यदि (जगत:) मिथ्यात्वं न स्यात् तर्हि दृश्यत्वमपि न स्यात्' ಅಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ (ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ) ದೃಶ್ಯತ್ವವೂ ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅನುಕೂಲತರ್ಕವಿರುವುದರಿಂದ दृश्यत्वमस्तु मिथ्यात्वं मास्तु ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸ್ವತಃ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ?

ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸ್ವತಃ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಪಟಾದಿ-ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಚೇತನನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸ್ವತಃ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸ್ವತಃ ತೋರಲು ಆಗದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ತೋರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತೋರಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಂಯೋಗ-ಸಮವಾಯ ಅಥವಾ ವಿಷಯವಿಷಯೀಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆ ಪ್ರಮಾಣ (ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ)ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಜಗತ್ತು ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೇ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲೋ ಇರುವ ಘಟವು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಆ ದೃಕ್‌ಗೂ (ಅಧಿಷ್ಠಾನಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೂ) ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ಅಧ್ಯಸ್ತಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೇ 'ಜಗತ್ತು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ಅಧ್ಯಸ್ತಭಾವ-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ 'यदि जगतः मिथ्यात्वं न स्यात् तर्हि दृश्यत्वमपि न स्यात्' (ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋದರೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಅನುಕೂಲತರ್ಕದ ಸಹಾಯವಿರುವುದರಿಂದ 'दृश्यत्वं अस्तु मिथ्यात्वं मास्तु' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ कथं प्रकाशेत (ಹೇಗೆ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯ) ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು. कथं प्रकाशः स्यात् (ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದೀತು) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ कथं प्रकाशाश्रयः स्यात् (ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದೀತು) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ कथं प्रकाशविषयः स्यात् (ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದೀತು) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

कथं प्रकाशेत ಎಂಬುದಕ್ಕೆ कथं प्रकाशः स्यात् ಹಾಗೂ कथं प्रकाशाश्रयः स्यात् ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಡವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಾಶಾಶ್ರಯತ್ವವನ್ನು ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ಇಬ್ಬರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೇ ಹಾಗೂ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷಗಳು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ कथं प्रकाशविषयः स्यात् ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಪ್ರಕಾಶಶಬ್ದದಿಂದ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದ್ದೀರೋ? ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದ್ದೀರೋ?

ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, सत्यत्वे कथं चैतन्यविषयः स्यात् ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ कथं चैतन्य-विषयः स्यात् ಎಂದು ಚೈತನ್ಯಾವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ಇಷ್ಟಾಪಾದನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಘಟಾದಿವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಘಟಾದಿವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಚೈತನ್ಯ-ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಬಾಧಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಾದಿವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೊರತು ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವ-ವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಘಟಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸ-ಬಹುದು. ಆದರೆ ಸುಖಾದಿಗಳು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಆ ಸುಖಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೂಡಿಸುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ, ಸುಖಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ-ವಾಗಿಯೇ ಸುಖಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸುಖಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ ವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಖಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಬಹುದು.

असङ्गो ह्ययं पुरुषः ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನು (ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧರಾಹಿತ್ಯವನ್ನು) ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಖಾದಿವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಲು ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧರಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಶ್ರುತಿ 'ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾಪಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಾಪಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧಾಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಖಾದಿವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸ ಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ) सत्यत्वे कथं चैतन्यविषयः स्यात् ಎಂದು ಚೈತನ್ಯಾ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿದರೆ ಇದು ಇಷ್ಟಾಪಾದನವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕಾಶ ಶಬ್ದದಿಂದ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

वादावली — न द्वितीयः । करणसामर्थ्येन[1] विषयविषयिभावोपपत्तेः । किञ्चाध्यस्तत्वेन प्रकाशने जीवेऽध्यासपक्षे[2] सर्वदा प्रकाशः स्यात् । ब्रह्मण्यध्यासे न कदाचित् । [3]बहुजीवपक्षेऽपि जीवेऽध्यासे सर्वदा

---

1. घटसन्निकृष्टकरणजन्यत्वेनैव वृत्तेः घटविषयत्वोपपत्तेरित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

2. ऐक्यवादिनो हि द्विविधाः । एकजीववादिनो बहुजीववादिनश्चेति । एक एव ब्रह्मप्रतिबिम्बभूतो जीवोऽन्ये जीवा जडवत्स्वरूपेणैव कल्पिता यथा स्वप्न इत्येकजीववादिमतम् । एकजीवपक्षे प्रथमतो बाधकमाह जीव इति । (वादा-राघ)

3. बहुजीववादिनां तु मुखमिव दर्पणेष्वनेकाविद्यासु प्रतिबिम्बितं ब्रह्म अनेकजीवभावमापद्यत इति तत्र भेदमात्रमसत्यं जीवास्त्वनन्ताः स्वरूपेण सत्या एवेति । बहुजीवपक्षेऽप्याह बहुजीवेति । (वादा-राघ)

सर्वेषां प्रपञ्चः प्रकाशेत । ब्रह्माधिष्ठानत्वे तु न कस्यापि कदाऽपि । तथापि सत्यत्वे दृश्यत्वं न युज्यते । दृग्दृश्ययोः संसर्गानिरूपणादिति चेन्न । संयोगासम्भवे समवायवदन्यस्यापि तयोरसम्भवे कल्प्यत्वात् । विषयविषयिभावस्य सम्भवात् ।

ಅನುವಾದ : ಪ್ರಕಾಶಶಬ್ದದಿಂದ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ (ಅಂತಹ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನೀವು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ सत्यत्वे कथं वृत्तिज्ञानविषयः स्यात् ಎಂಬುದಾಗಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಾವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ಅನಿಷ್ಟಾಪಾದನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ದೃಕ್‌ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾಸಿಕಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳದೇ ವಿಷಯವಿಷಯೀಭಾವಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕತ್ವವನ್ನು) ಕೂಡಿಸಬಹುದು.

ಅಂತಃಪದಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಘಟಾದಿಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಕರ್ಮವ್ಯವಸ್ಥಾ[1] ಮಾಡುವ ನೀನೂ ಸಹ 'ಘಟಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನ ಘಟವಿಷಯಕ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಕರಣಸನ್ನಿಕರ್ಷಾದಿನಿಯಾಮಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ದೃಕ್-ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಿಷಯೀಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳವುದು ಉಪಪನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ.

---

1. 'कर्म कर्म प्रतिकर्म । व्यवस्था नियमः । ब्रह्मरूपे ज्ञाने घटादीनामध्यासात् युगपत् सर्वेषां प्रकाशप्रसक्तौ यदिन्द्रियसन्निकर्षजन्यान्तःकरणवृत्या यदवच्छिन्नचैतन्यावरणाज्ञानशक्त्याद्यपगमः तत् चैतन्येन प्रकाश्यते इत्येवं व्यवस्था परैरङ्गीक्रियते' ।

(न्यायामृततरङ्गिणी-दृश्यत्वादेः सोपाधिकत्वं)

ಮತ್ತು, ದೃಕ್‌ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾಸಿಕಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೂ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಚೈತನ್ಯರೂಪದೃಕ್-ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ಅಧ್ಯಸ್ತಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಅರ್ಥಾತ್ ಚೇತನನು ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವನ್ನು ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆ ಜೀವನು अहं अहं ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಜೀವನು ಕಲ್ಪಿತನಾದ್ದರಿಂದ (ಸತ್ಯತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಜೀವನು ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಆಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಂಸಾರ ಇರುವ ತನಕ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವೃತನಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾಗದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಎಂದಿಗೂ ತೋರದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜೀವನ अहं ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರುವುದರಿಂದ

(ಆರೋಪಿತಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ(ಜೀವ)ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ) ಅಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಂಸಾರ ಇರುವ ತನಕ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವೃತನಾದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾಗದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದಿಗೂ ಯಾರಿಗೂ ತೋರದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಜೀವ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಆರೋಪಿಸಿದರೆ ಈ ರೀತಿ ಬಾಧಕ ಇರುವುದರಿಂದ) ಚೈತನ್ಯರೂಪದೃಕ್-ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾಸಿಕ (ಅಧಿಷ್ಠಾನ-ಅಧ್ಯಸ್ತಭಾವ) ಸಂಬಂಧ-ವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. सत्यत्वे कथं चैतन्यविषयः स्यात् ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಗೆ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ वृत्तिविषयत्वेनैव व्यवहारोपपत्तेः (ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಸಿದ್ಧವೇ. ಅಂದಮೇಲೆ 'ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ದ್ರವ್ಯ ಹಾಗೂ ಗುಣಾದಿಗಳು ಅಯುತಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರದಿದ್ದಾಗ, ಸಂಯೋಗ-ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಈ ದೃಕ್‌ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ-ಸಮವಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು

ಬರದಿರುವುದರಿಂದ (ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಯೋಗ ಹೇಳಬೇಕಿದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯವಾದರೂ ದೃಕ್ ಎಂಬುವುದು ದ್ರವ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಗುಣ ಹಾಗೂ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ದೃಕ್ (ಜ್ಞಾನ) ಎಂಬುವುದು ಆತ್ಮನ ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ದೃಕ್‌ಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗುಣಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಮವಾಯ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ದೃಕ್-ಘಟಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಯ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸಮವಾಯ ಎರಡೂ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ) ಆ ಸಂಯೋಗ ಸಮವಾಯಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲೇಬೇಕು.

ಈ ಸಂಯೋಗ-ಸಮವಾಯಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾದರೂ, ಇವುಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗದ ಕಾರಣ (ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ज्ञातो घटः दृष्टो घटः इत्यादिका धीः, परस्परासंयुक्तासमवेतविशेषणविशेष्यसम्बन्धविषयिका, विशिष्टधीत्वात् । दण्डीति विशिष्टधीवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆ ಅತಿರಿಕ್ತಸಂಬಂಧವು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, कोऽसौ सम्बन्धः? (ಯಾವುದು ಆ ಸಂಬಂಧ?) ಎಂದರೆ, ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. कोऽसौ सम्बन्धः ಎಂದರೆ किं तत्र प्रमाणम् ? (ಆ ಅತಿರಿಕ್ತಸಂಬಂಧವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಮಾಣ) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ संयोगादौ कुत्रान्तर्भावः? (ಸಂಯೋಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ संज्ञाविशेषः कः? (ಅದರ ಹೆಸರೇನು)ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ किं तस्य लक्षणम् ? (ಆ ಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣವೇನು) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೀರೋ?

कोऽसौ सम्बन्धः ಎಂದರೆ किं तत्र प्रमाणम् ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ज्ञातो घटः इत्यादिका धीः ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಆ ಅತಿರಿಕ್ತಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

संयोगादौ कुत्र अन्तर्भावः ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಯೋಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಂತರ್ಭಾವ ಮಾಡದೇ ಅತಿರಿಕ್ತ-ಸಂಬಂಧ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

संज्ञाविशेषः कः ಎಂದು ಆ ಸಂಬಂಧದ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. विषयविषयिभाव ಎಂಬುವುದೇ ಆ ದೃಕ್‌ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧ.

वादावली — **न च तदनिरूपणम् । ज्ञानजन्यफलाधारत्वलक्षणं तत्तत्प्रतीतियोग्यत्वं[1] विषयत्वमस्त्विति चेत्तत्फलं ज्ञातता व्यवहारो वा । नाद्यः । अतीतादौ तदसम्भवेनाविषयत्वापत्तेः । न द्वितीयः । [2]गगनादावभावादिति । मैवम् । अतीतादौ ज्ञातताऽभ्युपगमे विरोधाभावात् । अन्यथा तद्व्यवहारायोगात् । अतीतादावनुगतविषयत्वं नास्तीति चेत्प्रतिनियतमेवास्तु[3] । व्यवहारोऽपि तत्तद्योग्यमेव[4] ज्ञानजन्यफलं किन्न स्यात् । तस्मान्नानुमानं विश्वमिथ्यात्वे मानम् ॥ छ ॥ मिथ्यात्व हेतूनामप्रयोजकत्वम् ॥ छ ॥**

---

1. तत्तत्प्रतीतिविषयत्वयोग्यत्वमित्यर्थः ।
2. 'गगनादेः व्याप्तत्वेन हानोपादानयोरभावात्' ।
(न्यायामृतप्रकाशः-दृश्यत्वहेतुभङ्गः)
3. विषयत्वमित्यनुवर्तते । यत्र ज्ञातता तत्र तदाधारत्वमन्यत्रान्यदेवास्तु इत्यर्थः । (वादा-राघ)
4. यत्र यत्सम्भवति तत्र तदेव व्यवहारशब्देन विवक्ष्यतां न तु सर्वत्र एकरूप्यमित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಅನುವಾದ : कोऽसौ सम्बन्धः ಎಂದರೆ किं तस्य लक्षणम् ಎಂಬುದಾಗಿ ಆ ಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಮಗಾದರೋ ಆ ಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು (ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು) ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ज्ञानजन्यफलाधारत्वं ಅಥವಾ तत्तत्प्रतीतिविषयत्वयोग्यत्वं विषयत्वं ಎಂದು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ನಾವು ಮಾಡಿದ ವಿಷಯತ್ವಲಕ್ಷಣದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ज्ञानजन्य-फलाधारत्वं विषयत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನಜನ್ಯಫಲಪದದಿಂದ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ज्ञानजन्यज्ञाततारूपफलाश्रयत्वं विषयत्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯರುವ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾತತಾ ಇರುವುದರಿಂದ) ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸಮನ್ವಿತವಾದರೂ ಅತೀತ ಅನಾಗತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಲಕ್ಷ್ಯದ ಏಕದೇಶ-ವಾದ ಅತೀತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾನ-ಉಪಾದಾನ ರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಘಟಾದಿ-ಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಭಿಲಪನರೂಪವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ವಸ್ತುತಃ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕರಣಪಾಟವಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೇ ಎಲ್ಲಿ ಅಭಿಲಪನರೂಪ-ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನಾಗಲೀ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನಾಗಲೀ ಫಲಪದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು

ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ज्ञानजन्यफलाश्रयत्वं विषयत्वं ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಅತೀತಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಯಾವ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅತೀತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅತೀತವರ್ತಮಾನಕಾಲೀನ-ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ವಿಷಯತ್ವವು ಬಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿನಿಯತವಾದ ವಿಷಯತ್ವವೇ ಇರಲಿ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಂತಹ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ज्ञानजन्यज्ञाततफलाश्रयत्व ರೂಪವಾದ ವಿಷಯತ್ವ, ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಷಯತ್ವ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಯತವಾದ ವಿಷಯತ್ವವೇ ಇರಲಿ.

ಇನ್ನು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೂ ಯಾವ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಎಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೋ (ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾನೋಪಾದಾನರೂಪವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಲಪನರೂಪ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವ ಹೀಗೆ ಆ ಆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ) ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವರೂಪವಾದ ವಿಷಯತ್ವವೇ ಇರಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಗತ-ವಾದ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಆ ಆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ (ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ದೃಕ್‌ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಿಷಯೀಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆಧ್ಯಾಸಿಕಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ವಿಷಯ-ವಿಷಯೀಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಕೂಡಿಸ-ಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ दृश्यत्वमस्तु मिथ्यात्वं मास्तु ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ ವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ

ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾಶಂಕಿತವಾದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಹೇತುಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಯೋಜಕತ್ವವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಹೇತುಗಳು ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, विमतं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕಹೇತುಗಳಿಗೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕದ ವಿರೋಧ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವೂ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

सत्यत्वहेतूनां प्रतिकूलतर्कोद्धारः

वादावली — **ननु सत्यत्वे प्रपञ्चो ब्रह्मणो भिन्नोऽभिन्नो भिन्नाभिन्नो भिन्नाभिन्नविलक्षणो वा । आद्ये भेदपरम्परयाऽनवस्था । द्वितीयेऽपसिद्धान्तः। तृतीये व्याघातः । [1]चतुर्थेऽनिर्वाच्यतेति चेन्न । भेदस्य [2]स्वरूपत्वेनानवस्थाया अभावात् । किञ्चैवं सति ब्रह्मण्यपि प्रपञ्चाद्भिन्नमभिन्नं वेत्यादिदोषाः समा एव ॥ छ ॥ सत्यत्वहेतूनां प्रतिकूलतर्कोद्धारः ॥ छ ॥**

ಅನುವಾದ : विमतं सत्यं ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ನಿಮಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

---

1. 'केनापि प्रकारेण निर्वक्तुमशक्यमनिर्वचनीयम् । सदसद्विलक्षणत्वं तूपलक्षणत्वेनोच्यते इति परैरङ्गीकृतत्वाददोषः । अत एव 'उभयविलक्षणत्वं चेदनिर्वचनीयत्वं ब्रह्मण एवापतितम्' इति भिन्नाभिन्नविलक्षणत्वेन अनिर्वचनीयत्वं च वक्ष्यति' । (तत्वोद्योतटीका)
2. 'भावाभावस्वरूपत्वान्नान्योन्याभावता पृथक्' । (तत्वविवेकः)

ಆ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೇದವು ಭೇದಿಗಳಾದ (ತನಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಅನುಯೋಗಿಗಳಾದ) ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮರಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ? ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಜಗತ್ತು-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ (ಭೇದಕ್ಕೆ ಭೇದಿಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ) ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅನಂತಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - 'सदसद्विलक्षणत्वे साध्ये सिद्धसाधनम् । ब्रह्मवैलक्षण्याङ्गीकारात्' (ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತ) ಮೊದಲಾದ ನಿಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿನಿಂದ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳು ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಎನ್ನದೇ, ಅಭಿನ್ನ ಎನ್ನದೇ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಹೇಳದೇ 'ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಭಿನ್ನವೆಂದಾಗಲೀ, ಅಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ-ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ) ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'प्रत्येकं सदसत्वाभ्यां विचारपदवीं न यत् ।
गाहते तदनिर्वाच्यं आहुर्वेदान्तवादिनः' ॥

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ, ಕೇವಲ 'ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಶಂಕಿಸ-ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'केनापि प्रकारेण निर्वक्तुं अशक्यत्वं अनिर्वचनीयत्वं' ಎಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದೂ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು) ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವವನ್ನು ನಾನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಾಗ 'यदि जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात्तर्हि कल्प्यमानजगत्सदृशसत्याधिष्ठानप्रधानपूर्वकं प्रसज्येत । न च

सत्यजगद्वयाङ्गीकारो युक्तः । पिण्याकयाचनार्थं गतस्य खारीतैलप्रदान-प्रतिज्ञावदधिकापातात् । ततो नेदं जगत् भ्रान्तिकल्पितं' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕಪರಾಹತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ನೀವು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆ, विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात्, अर्थक्रियाकारित्वात्, व्यावहारिकत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಲು ಹೊರಟರೆ 'यदि जगत् सत्यं स्यात् तर्हि भिन्नाद्यन्यतमं स्यात् । न च भिन्नाद्यन्यतमं इति वक्तुं शक्यते । अनवस्थादिदोषप्रसक्तेः । ततो नेदं जगत् सत्यं भवति' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾನೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕಪರಾಹತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ತರ್ಕಪರಾಹತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲು ಬರದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತರ್ಕಪರಾಹತಿ-ಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ 'ततो नेदं जगत् सत्यं भवति' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'यदि जगत् सत्यं स्यात्तर्हि भिन्नाद्यन्यतमं स्यात्' ಎಂಬ ತರ್ಕವು ಇಷ್ಟಾಪಾದನವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅನಿಷ್ಟಾಪಾದನವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

'ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರಿಯೇ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೇದವೂ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'भावाभाव-स्वरूपत्वात् नान्योन्याभावता पृथक्' ಎಂದು ತತ್ವವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೇದವು ತನಗೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಭೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ 'यदि जगत् सत्यं स्यात् तर्हि भिन्नाद्यन्यतमं स्यात् । न च भिन्नाद्यन्यतमं इति वक्तुं शक्यते । अनवस्थादिदोषप्रसक्तेः । ततो नेदं जगत् सत्यं भवति' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕದ ಪರಾಹತಿಯನ್ನು विप्रतिपन्नम् सत्यं प्रमाण-दृष्टत्वात्, अर्थक्रियाकारित्वात्, व्यावहारिकत्वात् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನ-ಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ''ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದಾಗಲೀ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಯಾವುದೂ ಆಗದ ಕಾರಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ'' ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನೀನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದೇ ಆದರೆ ನಾವೂ ಸಹ ಇದೇ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನೋ? ಅಭಿನ್ನನೋ? ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನನೋ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣನೋ?

ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ? ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ?

ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದ ಇದೆ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದ-ಅಭೇದ-ಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ತನಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಭೇದವಿರಲೇಬೇಕು. ಆ ತನಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವೂ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದವಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅನಂತಭೇದ-ಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು (ಬ್ರಹ್ಮನು

ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನೋ ? ಅಭಿನ್ನನೋ ? ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನನೋ ? ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ-ವಿಲಕ್ಷಣನೋ ಎಂಬ ಪೂರ್ವವಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು) ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಪ್ರಪಂಚವು ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದರಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ನೀನೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಬಹುದಾದ್ದ-ರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ-ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ನಾವು ಹೊರಟಾಗ 'यदि जगत् सत्यं स्यात्तर्हि भिन्नाद्यन्यतमं प्रसज्येत । न च जगत् भिन्नाद्यन्यतमं इति वक्तुं शक्यते । अनवस्थादिदोषप्रसक्तेः । ततो नेदं जगत् सत्यं भवति'

ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವನ್ನು ನೀನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ 'यदि ब्रह्म सत्यं स्यात् तर्हि भिन्नाद्यन्यतमं प्रसज्येत । न च ब्रह्म भिन्नाद्यन्यतमं इति वक्तुं शक्यते । अनवस्थादिदोषप्रसक्तेः । ततो ब्रह्म न सत्यं' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕ-ವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಾವೂ ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಿಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕ ಮಾಡಿದಂತೆ ನೀವು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕದ ಪರಾಹತಿಯು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಆನಂದಬೋಧಕಾರನ ಅನುಮಾನವಾಗಲೀ ಅಥವಾ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी पटत्वात् (अंशित्वात्) पटान्तरवत् ಎಂಬ ತತ್ವಪ್ರದೀಪಕಾರನ ಅನುಮಾನವಾಗಲೀ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ-ವಾಗದ ಕಾರಣ, ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಕಾರಣ, ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ सत्याशेषजगत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ 'ननु कथं सत्यता जगतोऽङ्गीकाराधिकारिणी? विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् इत्यनुमानविरोधात्' ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ सत्याशेषजगत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಹೇತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕೋದ್ಧಾರವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ-ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ, ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

नेह नानेति श्रुत्यर्थविचार:

वादावली —— [1]नेह नानेत्यागमोऽस्तु विश्वमिथ्यात्वे मानमिति चेन्न । तस्य ब्रह्मणि [2]नानात्वनिषेधपरत्वात् । न ब्रह्मणि नानात्वं प्रसक्तं यन्निषेध्यत इति चेद्धन्त तथा सति त्वयाऽप्येकमेवाद्वितीयमित्यादेः स्वगत-नानात्वनिषेधपरत्वमभ्युपगतं कथं स्यात् । अखण्डवादानारम्भप्रसङ्गाच्च[3] ।

ಅನುವಾದ : ''विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वाद्वा शुक्तिरजतवत्'' ಅಥವಾ 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी पटत्वात् पटान्तरवत्' ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದಿದ್ದರೂ 'ಆಗಮ' ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಾವ ಆಗಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ? ಎಂದರೆ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯು 'इह ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತೀತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ नाना ಭಿನ್ನವಾದ किञ्चिन ಯಾವ ಜಗತ್ತೂ

---

1. बृहदारण्यके-(६-४-१९)
मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानाऽस्ति किञ्चन ।
मृत्योस्स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ॥
काठके (२-१-११)चेयं श्रुतिः दृश्यते ।
2. स्वप्रतियोगिकस्वावतारस्वगुणकर्मादिगतभेदनिषेधपरत्वादित्यर्थः' । (वादा-राघ)
3. वेदान्तानां निर्भेदार्थनिष्ठत्वरूपाखण्डार्थत्वे वादारम्भो न सम्भवति भेदस्याप्रसक्तत्वादिति भावः । (वादा-श्रीनि)

ನ ಅಸ್ತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಞ್ಚನ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತಾನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಮವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿದಾಗ ಆ ಆಗಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಕವೇ ಆಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಅವನ ಮಾತನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಞ್ಚನ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಇಹ ಅನಂತಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಾಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಕಿಞ್ಚನ ನಾನಾ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳ ಭೇದವಾಗಲೀ, ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಾಗಲೀ ನ ಅಸ್ತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ಗುಣ-ಕರ್ಮ-ಅವತಾರಗಳ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ನೀನು ಹೇಳುವಂತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಞ್ಚನ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಗುಣಗಳಿಂದ, ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣ-ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆಯೇ? ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆಯೇ? ಎಂದು ಭೇದದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೇಹ ನಾನಾऽಸ್ತಿ ಕಿಞ್ಚನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುಣ-ಕರ್ಮಗಳ, ಅವತಾರಗಳ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಬಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ, ನೀನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ (ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗದಿದ್ದದ್ದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ) ನಿಮಗೂ ಒಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏನೆಂದರೆ - 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ ಈ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು एकं ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸ್ವಗತವಾದ ಭೇದವನ್ನು, एव ಕಾರದಿಂದ (ಪದದಿಂದ) ಸಜಾತೀಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವನ್ನು, अद्वितीयं ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿಜಾತೀಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು 'ಪ್ರಸಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗದಿದ್ದದ್ದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗದ ಕಾರಣ 'एकमेवाद्वितीयम् ब्रह्म' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸದೇ ಇರಬೇಕಾಗುವ ಅತಿ ಪ್ರಸಂಗ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ ಭೇದಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ निर्भेदार्थ-निष्ठत्व ಎಂಬ अखण्डार्थत्वವು (ಭೇದರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಹೇಳುವುದು) ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣ-ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— नानाशब्दस्य भावप्रत्ययान्तताभावान्नेति चेन्न । [1]मुक्तोपसृप्यव्यपदेशादित्यादौ[2] भावप्रत्ययाभावेऽपि तदर्थदर्शनात् ॥ छ ॥ नेह नानेति श्रुत्यर्थः ॥ छ ॥

---

1. ॐ मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् ॐ इति सूत्रम् (१-३-२) ।
...''इत्यादिना तस्यैव मुक्तप्राप्यत्वव्यपदेशात्'' इति तत्र भाष्यम् ।

2. आदिपदेन 'द्व्येकयोर्द्विवचनैकवचने' (वृत्तिः-द्वित्वैकत्वयेरेतौ स्तः)
इति पाणिनीयसूत्रं (१-४-२२) ग्राह्यम् ।

ಅನುವಾದ : 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ 'इह ಈ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ किञ्चन नाना ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವು नास्ति ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, नाना ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಭೇದ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ 'किञ्चन नाना ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವು नास्ति ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ नाना ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.

ಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'किञ्चन नाना ಗುಣಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವು नास्ति ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು नाना ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಿದ್ದದ್ದರಿಂದ 'किञ्चन नाना ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು नास्ति ಇಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ नाना ಎಂಬ ಪದವು ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾದ ಪದವಾಗದಿದ್ದರೂ, नाना ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ नानात्वं (ಭೇದ) ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'इह किञ्चन नानात्वं नास्ति' ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗದ ಪದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ मुक्तोपसृप्य ಎಂಬ ಪದವು ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗದಿದ್ದರೂ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಅದರ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् ಎಂಬುದಕ್ಕೆ मुक्तोप-सृप्यत्वव्यपदेशात् ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ द्व्येकयोर्द्विवचनैकवचने ಎಂಬುವ ವ್ಯಾಕರಣ-ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಸಹ द्व्येकयोः ಎಂಬ (ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗದ) ಪದಕ್ಕೆ द्वित्वैकत्वयोः ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ 'ಪದವು ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತ ನಾನಾ ಎಂಬುವುದು ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗದಿದ್ದರೂ ನಾನಾತ್ವಂ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'इह ಈ ಅನಂತಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ರಾಮಕೃಷ್ಣಾದಿ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಾಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ किञ्चन नाना (नानात्वं) ಗುಣಕರ್ಮಭೇದ ಅಥವಾ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವು नास्ति ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವನ ಗುಣಕರ್ಮಗಳಿಗೂ, ಹಾಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅವನ ಅವತಾರರೂಪಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ನಾನಾ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಭಾವಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಸಹ (ಧರ್ಮಿವಾಚಕಪದವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಸಹ) 'ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವನ ಗುಣ-ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುವುದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - नाना ಎಂಬ ಪದವು ಧರ್ಮಿವಾಚಕವಾದದ್ದರಿಂದ 'इह ಈ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ किञ्चन नाना ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವ ಗುಣ ಕರ್ಮಾದಿಗಳೂ नास्ति ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'सविशेषणे विधिनिषेधौ विशेष्ये बाधात् विशेषणं उपसंक्रामतः' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ शिखी ध्वस्तः ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವಂಸದ ಅನ್ವಯವಾಗದಿದ್ದಾಗ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಶಿಖಾದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಂತೆ, 'मय्यनन्तगुणेऽनन्ते गुणतोऽनन्तविग्रहे' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಕರ್ಮಗಳ ಇರುವಿಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದರಿಂದ किञ्चन नाना नास्ति (ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲ) ಎಂಬುವಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಅನ್ವಯವು ಆಗದಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಭೇದದಲ್ಲೇ ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಭೇದದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದಾಗ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವನ ಗುಣಕರ್ಮ-ಗಳಿಗೂ ಭೇದಾಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ, (ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದ ಕಾರಣ) ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸದ ಕಾರಣ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಯಾವ ಆಗಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ, "ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಈ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

एकमेवेति श्रुत्यर्थविचारः

वादावली —— तर्ह्येकमेवाद्वितीयमित्यागमो[1]ऽस्तु मानमत्रेति चेन्न । अद्वितीयपदस्य [2]सजातीयवस्त्वन्तरनिषेधपरत्वात् । एकत्वविशेषणेनैव सजातीयस्य निषिद्धत्वान्नैवमिति चेन्न । तस्यैकत्वसङ्ख्याविधानपरत्वात् । एका सङ्ख्यैको भाव इत्यादिप्रयोगासम्भवो नास्मान्प्रति प्रौढिमावहति ।।छ।।

एकमेवेति श्रुत्यर्थः ।। छ ।।

---

1. 'सदेव सौम्येदमग्र आसीत् **एकमेवाद्वितीयम्...**' इति छान्दोग्योपनिषत् (६-२-१) ।
2. 'द्वितीयशब्दः प्रकृतसमान एव द्वितीये व्युत्पन्नः । न तु तत्र तस्य संकोचः । लोके अस्मिन्ग्रामेऽयमेक एवाद्वितीय इति । स्मृतौ च एक एवाद्वितीयोऽसौ प्रणवो मन्त्र उच्यते ।। इति प्रयोगात्' ।

(न्यायामृतं-एकमेवाद्वितीयमिति श्रुत्यर्थविवरणम्)

ಅನುವಾದ : नेह नानास्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದಿದ್ದರೂ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರುತಿ ಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ :

वृक्षस्य स्वगतो भेदः पत्रपुष्पफलादिभिः ।
वृक्षान्तरात् सजातीयात् विजातीयाच्छिलादितः ॥

तथा सद्वस्तुनो भेदत्रयं प्राप्तं निषिध्यते ।
ऐक्यावधारणद्वैतप्रतिषेधैः त्रिभिः क्रमात् ॥

ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಎಲೆ-ಹೂವು-ಹಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಸ್ವಗತ-ಭೇದ, ಸಜಾತೀಯವಾದ ಬೇರೆ ವೃಕ್ಷಗಳಂದ ಭೇದ, ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಕಲ್ಲು-ಮಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಭೇದ ಹೀಗೆ ಮೂರುವಿಧವಾದ ಭೇದವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತೆ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸ್ವಗತಭೇದ, ಸಜಾತೀಯರಾದ ಆತ್ಮರಿಂದ ಭೇದ, ಹಾಗೂ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭೇದ ಹೀಗೆ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಭೇದವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಾಗ ಆ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಭೇದವನ್ನೂ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ.

एकं ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸ್ವಗತಭೇದವನ್ನು, एव ಎಂಬ ಅವಧಾರಣದಿಂದ ಸಜಾತೀಯಜೀವರ ಭೇದವನ್ನು, ಹಾಗೂ अद्वितीयं ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿಜಾತೀಯಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಗತಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾದಿ ಅವತಾರರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಜಾತೀಯರಾದ ಜೀವರ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಜೀವರಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ (ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ) ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯಪದದಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ (ವಿಜಾತೀಯ ವಸ್ತು) ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ अद्वितीय ಪದವು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಅದ್ವಿತೀಯಪದವು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸಜಾತೀಯವಾದ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ದ್ವಿತೀಯಪದದಿಂದ ಕೇವಲ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೆಲ್ಲಾ? (ದ್ವಿತೀಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತ-ವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತಲ್ಲ?) ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತ ಸಮಾನವಾದ (ಸಜಾತೀಯವಾದ) ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

1) ಒಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅಸಾಧಾರಣಪಂಡಿತನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ 'अस्मिन् ग्रामे अयं अद्वितीयः' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತದ್ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದದ್ದಾದರೆ, ಅವರ ಮಾತಿಗೆ 'ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಡಿತನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಬೇರೆ ಯಾವ ಜನರೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅಪದ್ಧ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.



ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತತ್ಸದೃಶನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆಗ अस्मिन् ग्रामे अयं अद्वितीय: ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಈ ಊರಿನಲ್ಲೇ ಈ ಪಂಡಿತನಿಗೆ ಸಮನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಪಂಡಿತ) ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತತ್ಸದೃಶನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

2) 'एक एवाद्वितीयोऽसौ अश्वमेध: क्रतुष्वपि' ಎಂಬ ಮಾತು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತದ್ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಈ ಅಶ್ವಮೇಧ ಒಂದೇ ಯಜ್ಞವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಯಾವ ಯಜ್ಞವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅಪದ್ಧ ಅರ್ಥವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತತ್ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ 'ಈ ಯಜ್ಞಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಮೇಧಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಮವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಯಜ್ಞವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ, ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತತ್ಸದೃಶವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

3)ಹಾಗೂ, अस्य गोर्द्वितीयोऽन्वेष्टव्य:ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ''ಆ ಗೋವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ (ಗೋತ್ವಜಾತಿಯಿಂದ ಸದೃಶವಾದ) ಇನ್ನೊಂದು ಗೋವನ್ನು ಹುಡುಕ-ಬೇಕೇ ಹೊರತು (ಗೋತ್ವಜಾತಿಯಿಂದ) ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಅಶ್ವವನ್ನಾಗಲೀ, ಗಾರ್ದಭವನ್ನಾಗಲೀ ಹುಡುಕಬಾರದು'' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ತತ್ಸದೃಶವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ತದ್ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಸಮಾನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ, एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬುವಲ್ಲಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಪದವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ

ಸಮನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು 'ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದ್ವಿತೀಯ-ಪದಕ್ಕೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ) ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸು-ವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದ್ದದ್ದಾದರೆ ಪುನರುಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಅವಧಾರಣಸಹಿತವಾದ ಏಕಶಬ್ದವೇ ಸಜಾತೀಯವಸ್ತ್ವಂತರ-ವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪುನಃ ಅದ್ವಿತೀಯಪದವೂ ಅದೇ ಸಜಾತೀಯ-ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾದರೆ ಪುನರುಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ''ಅವಧಾರಣ ಸಹಿತವಾದ ಏಕಶಬ್ದವು ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯಪದವು ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ'' ಹೀಗೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ).

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಒಂದು ವೇಳೆ ಏಕಶಬ್ದವು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ ಆಗ ಅದ್ವಿತೀಯ-ಪದಕ್ಕೆ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಏಕಶಬ್ದವು ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಏಕತ್ವ' ರೂಪವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದಾಗ ''ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯಪದವು ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ'' ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ-ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ವಿತೀಯಪದವು ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ, ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, अप्राप्ते शास्त्रं अर्थवत् ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವು-ದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು) ನೀವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಿಮಗೆ ಏಕತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು एकमेव अद्वितीयं ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಶ್ರುತಿಗೆ ವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ ಸಂಖ್ಯಾರೂಪವಾದ ಗುಣವನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜವೇ. ಆದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾ-ರೂಪವಾದ ಗುಣವಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಮಾಯಾವಾದಿಯಗಳಾದ ನೀವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣತ್ವ-ವನ್ನು (ಗುಣದ ಅಭಾವವನ್ನು) ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ನಿರ್ಗುಣತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ-ದಿಂದ) ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾರೂಪವಾದ ಗುಣವನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾರೂಪವಾದ ಗುಣವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ನಿರ್ಗುಣತ್ವದನಿಷೇಧ ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ನಿರ್ಗುಣತ್ವದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗೆ ವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾ-ರೂಪವಾದ ಗುಣವನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕಶಬ್ದವು ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಏಕಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾವನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದ್ದದ್ದಾದರೆ 'एका संख्या' 'एकं रूपं' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಗುಣೆ गुणानङ्गीकारात्' 'गुणादिः निर्गुणक्रियः' ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದ 'ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಏಕಶಬ್ದವು ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುವುದೇ ಆದರೆ एकं रूपं ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, एकं रूपं ಎಂದರೆ एकत्वसंख्यावत् रूपं (ರೂಪವು ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ) ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ರೂಪವೂ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ರೂಪದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ एकं रूपं ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ರೂಪ ಎಂಬ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬ ಗುಣವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ एकं रूपं ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ एक ಶಬ್ದವು ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿ ಬಾಧಕವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

'गुणे गुणानङ्गीकारात्' 'गुणादिनिर्गुणाक्रियः' ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ತಾರ್ಕಿಕರು ಗುಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ನಾವು ಗುಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ರೂಪ ಎಂಬ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾರೂಪವಾದ ಗುಣವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದದ್ದರಿಂದ एकं रूपं ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕಶಬ್ದವು ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, एकमेव अद्वितीयं ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವಿತೀಯಪದಕ್ಕೆ ಪುನರರುಕ್ತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ, ಅರ್ಥಾತ್ ಏಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯಪದವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದದ್ದರಿಂದ, ಈ एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಸದೃಶನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು 'ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಈ एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ 'एकमेव' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಹಾಗೂ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

सत्यं ज्ञानमिति श्रुत्यर्थः

वादावली —— [1]अनन्तपदं च देशकालान्तवत्त्वाभावपरम् । तत्रैव व्युत्पन्नत्वात्[2] । अन्तशब्दस्य देशतः कालतो वस्तुतः परिच्छिन्ने व्युत्पन्नत्वात्तस्य नञ्समासे त्रिविधस्याप्यन्तस्य निषेधकत्वोपपत्तौ पृथग्व्युत्पत्ति-

नपेक्षितेति चेन्न । अनन्तशब्दस्योक्तत्रयेऽव्युत्पन्नत्वादिति ॥ छ ॥ सत्यं ज्ञानमनन्तमिति श्रुत्यर्थः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಹಾಗೂ एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ अनन्तं ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - अनन्तं ಎಂಬ ಈ ಶಬ್ದವು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ (ಅಂತದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ) ಅಂತವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಂತ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಎಂದರ್ಥ. ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಎಂದರೆ ವಸ್ತ್ವಂತರ(ಜಗತ್)ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ न विद्यते अन्तः यस्य ಎಂಬುದಾಗಿ नञ् ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಸ ಮಾಡಿದಾಗ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು (ಅಂತವನ್ನು) ನಿಷೇಧಿಸಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಚೇತನನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಜಡವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಅಭೇದವು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದಾಗ 'ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು 'ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕೂಡಿಸುವಂತೆ,

---

1. 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इति तैत्तरीय(ब्रह्मानन्दवल्ली)श्रुतौ अनन्तपदमित्यर्थः ।
2. 'वस्तुतस्त्वभेदो न परिच्छेदः । परिच्छिन्नाद्भेदाभावे अपरिच्छिन्नत्वा योगात् । कालापरिच्छिन्नेऽपि परमाण्वादौ देशपरिच्छेदेन परिच्छिन्नत्व बुद्धिवत् उभयापरिच्छिन्ने गगनादौ भेदमात्रेण परिच्छिन्नत्वबुद्धेरभावाच्च'। (न्यायामृतं-अनन्तमिति श्रुत्यर्थः)

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಈ ಮಾತನ್ನೂ ಕೂಡ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿಯೇ ಕೂಡಿಸಬೇಕು. (ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಚೇತನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಚೇತನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.)

ಹೀಗೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ಮಾತು 'ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ (ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ)' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅಭೇದ-ವನ್ನು ಹೇಳುವ अनन्तं ಎಂಬ ಈ ಶಬ್ದವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಅಥವಾ, ಅಂತ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ (ವಸ್ತ್ವಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ) ಭೇದ ಎಂದರ್ಥ. न विद्यते अन्तः यस्य ಎಂಬುದಾಗಿ नञ्‌ದೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಸ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಏಕೆ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ? ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ? ಎಂದರೆ, 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜಗತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿರುವ अनन्तं ಎಂಬ ಈ ಶಬ್ದವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂರನೇ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಅನಂತಪದಕ್ಕೆ ದೇಶತಃ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಕಾಲತಃ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುತಃ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ (ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ)

ಹಾಗೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ (ನಿತ್ಯವಾದ) ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನಂತಪದಪ್ರಯೋಗ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ (ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಭೇದವುಳ್ಳ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಅನಂತಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಕಾಣದ ಕಾರಣ) ಅನಂತಪದಕ್ಕೆ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ಹಾಗೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನಂತಪದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಬರಬಹುದೇ ಹೊರತು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಹಾಗೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದದ್ದರಿಂದ न विद्यते अन्तः यस्य ಎಂಬುದಾಗಿ नञ् ದೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಸಮಾಡಿದಾಗ ಆ ಮೂರುವಿಧವಾದ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದಾಗ ವ್ಯಾಪ್ತ ಹಾಗೂ ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದಾಗ ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದಾಗಲೂ ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಂತಪದವು ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವಯವ-ಶಕ್ತಿಯಿಂದ (नञ् ಹಾಗೂ ಅಂತ ಎಂಬ ಅವಯವಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ) ಹೇಳಿ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಂತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಅಂತಶಬ್ದವನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡದ ಕಾರಣ, ಅಂತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಂತಶಬ್ದವು ವಸ್ತುತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದಾಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ನಿತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು 'ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ (ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ)' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಕಾರಣ "नेह नानाऽस्ति किञ्चन ಹಾಗೂ एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದಿದ್ದರೂ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ नेह नानाऽस्ति किञ्चन, एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म ಹಾಗೂ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ सत्यं ज्ञानमनन्तं ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಅನುಮಾನ ಹಾಗೂ ಆಗಮಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ, ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

विश्वसत्यत्वप्रतिपादनोपसंहारः

वादावली—— तस्मात्सत्यभेदचेतनाचेतनात्मनो विश्वस्य हरिः कर्तेति[1] निराबाधमवस्थितम् ॥ छ ॥ विश्वसत्यत्वप्रतिपादनोपसंहारः ॥ छ ॥

---

1. सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकर्त्रे इत्युक्तं विशेषणं सुस्थमित्यर्थः ।(वादा-राघ) निराबाधमिति । बाधकशून्यं यथा स्यात्तथाऽवस्थितमित्यर्थः।(''-श्रीनि)

ಅನುವಾದ : ಈವರೆಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತೆ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात्, जडत्वात् परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಆನಂದಬೋಧಕಾರನ ಅನುಮಾನಗಳು ಹಾಗೂ ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಕಾರನ अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी पटत्वात् पटान्तरवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನ, ಹಾಗೂ नेह नानाऽस्ति किञ्चन, एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳೂ ವಿಶ್ವದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗದ ಕಾರಣ 'ವಿಶ್ವ-ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ सन् घटः - सन् पटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು, विप्रतिपन्नं सत्यं प्रमाणदृष्टत्वात्, अर्थक्रियाकारित्वात्, व्यावहारिकत्वात्, आत्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು, ಹಾಗೂ विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदमापश्चन प्रमिनन्ति व्रतं वाम् ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕ ಭಾವಾಭಾವಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकर्त्रे ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಭೇದವುಳ್ಳ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾವ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

इति श्रीमज्जयतीर्थभिक्षुविरचितायां 'वादावल्यां'
विश्वसत्यत्वप्रतिपादनोपसंहारो नाम
प्रथमो भागः समाप्तः ।

ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥಯತಿಗಳಿಂದ ವಿರಚಿತವಾದ 'ವಾದಾವಲೀ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ
''ವಿಶ್ವಸತ್ಯತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೋಪಸಂಹಾರ'' ರೂಪವಾದ
ಮೊದಲನೇ ಭಾಗವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

''अनेन भावि यत्पुण्यं तदाप्नोतु गुरुर्मम''

अथ द्वितीयो भागः

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಭೇದವುಳ್ಳ, ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಮಂಗಳಾ-ಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

भेदबाधकतया प्रतीयमानयुक्तिनिरासः

वादावली —— ननु कथं भेदसत्यता युक्तिमती । विमता आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यन्ते आत्मत्वात्परमात्मवदित्यनुमानेन विरोधादिति चेन्न । आत्मत्वस्य [1]प्रागेव निरस्तत्वात् । अस्तु तर्हि 'विमतं[2] तात्त्विकस्वान्तर्भेदहीनं मतत्वतः । यदित्थं तत्तथा यद्वत्खं तथेदं ततस्तथे'त्यनुमानविरोध इति चेन्न । विचारागोचरत्वात् । तथा हि । किमत्र स्वान्तर्भेदहीनताशब्देन प्रत्येकं पदार्थानां स्वगतभेदराहित्यमुच्यते उत भेदाधिकरणत्वविरहः । नाद्यः । सिद्धसाधनत्वात् । नोत्तरः । साध्यविकलत्वाद्दृष्टान्तस्य ।

ಅನುವಾದ : 'ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದ ಉಳ್ಳ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದಿರಿ? ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ?

---

1. विमतं सत् असत्वविरहात् इत्यनुमाने आत्मत्वस्य उपाधित्वनिराकरणसन्दर्भे (अनिर्वाच्यत्वलक्षणखण्डनावसरे) इत्यर्थः ।
2. 'विमतं जगत्, परस्परप्रतियोगिकपारमार्थिकभेदशून्यस्वैकदेशप्रति-योगिकपारमार्थिकभेदशून्यं दृश्यत्वात् । यद् दृश्यं तत्तादृशसाध्यवत् । यथा भूताकाशम् । दृश्यं च जगत् । तस्मात् तादृशसाध्यवत् इति प्रयोगार्थ उक्तो भवति' । (भेदोज्जीवनम्-काशिकाव्याख्या)

ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ विमताः आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यन्ते आत्मत्वात् परमात्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ''विमताः आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यन्ते आत्मत्वात् परमात्मवत्'' ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, यत्र यत्र आत्मत्वं त तत्र परमात्मप्रतियोगिकपारमार्थिकभेदाभावः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಬಂದಿತು. ಹಾಗೆಯೇ (ಭೇದವಿರೋಧಿಯಾದ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿತಾವಚ್ಛೇದಕವಾದ ಪರಮಾತ್ಮತ್ವವು ಇರುವುದರಿಂದ) ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವ' ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಆತ್ಮತ್ವವು ಪಕ್ಷರಾದ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವವೂ ಆ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನವು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : विमताः आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यन्ते आत्मत्वात् परमात्मवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷರಾದ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವವನ್ನು 'ಆತ್ಮತ್ವ' ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ किं तदात्मत्वम् । घटादिव्यावृत्ता आत्मवृत्तिजातिर्वा ? किं वा सत्वम् ? उत अबाध्यत्वम् ? ಮೊದಲಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವ-ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಈವರೆಗೆ ಆತ್ಮತ್ವ ಹೇತುವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಆತ್ಮತ್ವಹೇತುವು ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ 'विमताः आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यन्ते आत्मत्वात् परमात्मवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ ''ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅಚೇತನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ (ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ) ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಚೇತನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ,

'विमतं तात्विकस्वान्तर्भेदहीनं मतत्वतः ।
यदित्थं तत्तथा यद्वत्खं तथेदं ततस्तथा' ॥

(ಇಲ್ಲಿ ವಿಮತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಪಕ್ಷ. तात्विकस्वान्तर्भेदहीनत्व ವು ಸಾಧ್ಯ. मतत्वतः ಎನ್ನುವುದು ಹೇತು. यदित्थं तत्तथा ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಪ್ರದರ್ಶನ. यद्वत्खं ಎನ್ನುವುದು ದೃಷ್ಟಾಂತ. तथेदं ಎನ್ನುವುದು ಉಪನಯ. ततस्तथा ಎನ್ನುವುದು ನಿಗಮನ.) ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಅನುಮಾನವು ಅಚೇತನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, यत्र यत्र मतत्वं (मतिविषयत्वं, ज्ञानविषयत्वं) तत्र तत्र तात्विकस्वान्तर्भेदहीनत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ.

ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶವೂ ಒಂದು ದೃಶ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ मतत्व ರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ಬಂದಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಆಕಾಶದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭೇದವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ತಾತ್ವಿಕಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನತ್ವಸಾಧ್ಯವೂ ಬಂದಿತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಮತತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೂ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂಶಗಳಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಅನುಮಾನವು 'ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಅಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಅನಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರೆ, ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ

'विमतं तात्विकस्वान्तर्भेदहीनं मतत्वतः ।
यदित्थं तत्तथा यद्वत् खं तथेदं ततस्तथा' ॥

ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನ-ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು.

ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'भेदस्य स्वप्रतियोगितावच्छेदकेन साकं विरोधः' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಘಟತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತಾ-ವಚ್ಛೇದಕವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಘಟ ಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ 'ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಘಟಪಟಾದಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ) ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುವುದು ನಮಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

'ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈಗ यत्किञ्चित्प्रतियोगिकस्वगतभेदरहितत्व ವನ್ನು (ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು) ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ यत्किञ्चित्प्रतियोगिकस्वगतभेदरहितत्व ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ, ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಈ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— यथाऽऽकाशस्य स्वगतो भेदो नास्ति तथा जगदाख्ये पदार्थसमुदायेऽपि न तादृशभेद इति चेदत्रापि कोऽर्थः । यथाऽऽकाशस्याप्या-काशप्रतियोगिको भेदो नास्ति तथा जगतोऽपि तत्प्रतियोगिको भेदो

नेत्यर्थाभ्युपगमे सिद्धसाधनम् । अथ यथा घटाकाशमठाकाशयोर्न भेदस्तथा जगदंशयोरपीति चेन्न । [1]साध्यविकलत्वाद्दृष्टान्तस्य । व्योम्नोऽपि संयोगित्वेन सावयवत्वसाधनादित्यलम् ॥ छ ॥ आपाततो भेदबाधकतया प्रतीयमानयुक्तिनिरासः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ''ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನತ್ವವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಂತರ್ಭೇದಹೀನ ವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ.

ಕಿಂತು, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದ ಭೇದ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಮೂಹರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾಕ್ಕಾಗಲೀ, ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಆಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದ ಭೇದ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಮೂಹರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದ (ಆಕಾಶಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ) ಭೇದ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಜಗತ್ತಿನ (ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ) ಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ? ಅಥವಾ, ಆಕಾಶದ ಅವಯವಗಳಾದ ಘಟಾಕಾಶ-ಮಠಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರಭೇದ

---

1. 'घटमठाद्याकाशानां तात्विकभेदोपगमादिति भावः । इदं च भूताकाश-विषयम् । तेषामेव परस्परं भिन्नत्वात् । न त्वव्याकृताकाशांशाभि-प्रायम् । आकाशस्य स्वावयवैरभेदवदवयवानामप्यभेदस्याङ्गीकृतत्वा-दिति समयपादीयसुधाविरोधादिति बोध्यम्' । (वादा-उमर्जि)

ವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂಶಗಳಾದ ಘಟ-ಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ?

ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ (ಜಗತ್ತಿನ) ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ भेदस्य स्वप्रतियोगितावच्छेदकेन साकं विरोधः ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಯಮವಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭೇದಾಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ-ವಾದ ಭೇದ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು, ಆಕಾಶದ (ಏಕದೇಶಗಳಾದ) ಅವಯವಗಳಾದ ಘಟಾಕಾಶ-ಮಠಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರಭೇದವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂಶಗಳಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಆಕಾಶದ ಅವಯವ-ಗಳಾದ ಘಟಾಕಾಶ-ಮಠಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅಂಶವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಸಾಧಿಸ-ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಆಕಾಶದ (ಭೂತಾಕಾಶದ) ಅವಯವಗಳಾದ ಘಟಾಕಾಶ ಮಠಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಪರಸ್ಪರಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ''ಆಕಾಶವು ನಿರವಯವ (ಅವಯವರಹಿತ)ವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸಾವಯವ(ಅವಯವಸಹಿತ)ವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಘಟಾದಿಗಳಂತೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿರವಯವ ವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆಕಾಶವು ನಿರಯವವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ

ಅವಯವಗಳಾದ ಘಟಾಕಾಶ-ಮಠಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ 'ಪರಸ್ಪರಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾಂಶವು ಸಮನ್ವಿತವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?'' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಾವಯವತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಕಾಶವು ನಿರವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಾಭಾವ' ರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಕಾಶವು ಸಾವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಮನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಕಾಶವು ಸಾವಯವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, व्योम सावयवं संयोगित्वात् घटवत् । यत्र यत्र संयोगित्वं तत्र तत्र सावयवत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟವು ಸಂಯೋಗಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ (ಸಂಯೋಗ ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ) ಹೇಗೆ ಕಪಾಲ-ರೂಪವಾದ ಅವಯವದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪಕ್ಷವಾದ 'ಆಕಾಶವೂ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಸಂಯೋಗ ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಯೋಗಿತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಾವಯವತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರಭೇದಾಭಾವರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗದೇ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'विमता आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यन्ते आत्मत्वात् परमात्मवत्' ಹಾಗೂ

''विमतं तात्विकस्वान्तर्भेदहीनं मतत्वतः ।
यदित्थं तत्तथा यद्वत्खं तथेदं ततस्तथा'' ॥

ಎಂಬ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

भेदमिथ्यात्वानुमानेऽसिद्धिकथनम्

वादावली —— भेदो मिथ्या भेदत्वाच्चन्द्रभेदवदित्यनुमानमस्त्विति चेन्न । साध्यानिरुक्तेः । दृष्टान्ते साधनविकलत्वं च । तत्र तद्भेदासत्त्वेन भेदत्वस्यैवाभावात् । परमार्थतस्तदभावेऽपि कथञ्चिदस्ति भेदोऽतो भेदत्वमपीति चेन्न । तादृशस्य भेदत्वस्य पक्षेऽनन्वयात् । [1]अवधूयैव बाधितत्वादिविशेषं भेदत्वसामान्यस्यैव हेतुतेति चेन्न । धूमबाष्पयोर्धूमत्ववत्सामान्यस्याप्यभावात् । अन्यथाऽनवधारितबाधितत्वाबाधितत्वादिविशेषेण धूमवत्त्वमात्रेण ह्रदादेरपि [2]सदहनतापातात् ॥ छ ॥ भेदमिथात्वानुमानेऽसिद्धिकथनम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತೂ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತ सत्यभेदचेतनाचेतनात्मनः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಭೇದ(ಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವ) ಸಾಧಕವಾದ ಈ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧ ಬರದಿದ್ದರೂ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र

---

1. परित्यज्य इत्यर्थः ।
2. 'अग्निसाहित्येत्यर्थः । अग्निमत्वापातात् इति यावत्' । (वादा-श्रीनि) उपलक्षणमेतत् । ''ननु बाष्पारोपितधूमेऽपि धूमत्वसामान्याङ्गीकारे को दोष इति चेत् तदा पर्वतस्याग्निमत्वे साध्ये प्रयुज्यमानं धूमवत्वं बाष्पारोपितधूमेन निरग्निकेऽपि ह्रदादौ वर्तमानेन निमित्तेनाग्निव्यभिचारि स्यात्'' (तत्वोद्योतटीका) इत्यपि ग्राह्यम् ।

मिथ्यात्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಭೇದವೂ (ಪ್ರತೀಯಮಾನ-ಚಂದ್ರಾನುಯೋಗಿಕ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವೂ) ಒಂದು ಭೇದವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಹೇತುವು ಬಂದಿತು. ಮತ್ತು ಆ ಚಂದ್ರಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವೂ ಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र मिथ्यात्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಭೇದತ್ವ-ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಭೇದತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಭೇದದಲ್ಲೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭೇದತ್ವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತ सत्यभेदचेतनाचेतनात्मनः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ನಿಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಈ ಅನುಮಾನವಿರೋಧವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವೇ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೀವು ಉದಾಹರಿಸಿದ विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ तत् किं अनिर्वचनीयत्वं वा असत्वं वा सद्विविक्तत्वं वा ಮೊದಲಾದ ಏಳು ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾತ್

मिथ्यात्वं नाम अनिर्वचनीयत्वं ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತ್ವ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಸಾಧಕವಾದ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ).

ಮತ್ತು, ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ. ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಂತಹ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ (ಆರೋಪಿತವಾದ) ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಭೇದತ್ವವು ದ್ರವ್ಯತ್ವದಂತೆ ಧರ್ಮಿಸತ್ತಾಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಜಾತಿಯಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ತಾನು ಇರಬೇಕಾದರೆ (ತನಗೆ) ಅಧಿಕರಣವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪ್ರತೀಯಮಾನನಾದ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವು ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರನು ಒಬ್ಬನೇ ಇರುವುದರಿಂದ (ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ-ವಾದ ಭೇದವು ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆ ಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ-ಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದರಿಂದ, (ಸತ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ) ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇತುವಾದ

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ (ಆರೋಪಿತವಾದ) ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಪಾರ-ಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವಿರಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವನ್ನೂ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಭೇದತ್ವವು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾದ ಭೇದವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಘಟ ಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಭೇದತ್ವವಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ಸಾಧನ ವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಾಗ ಮಾತ್ರ ದೋಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವ-ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವರೂಪವಾದ

ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದತ್ವ-ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಭೇದತ್ವವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ (ಆರೋಪಿತವಾದ) ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪಕ್ಷವಾದ (ಸತ್ಯವಾದ) ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷ-ದೃಷ್ಟಾಂತ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಮನ್ವಯ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಆರೋಪಿತವಾದ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆ ಭೇದತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸಾಧನ ವೈಕಲ್ಯ - ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಆರೋಪಿತವಾದ ಧೂಮ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯವಾದ ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಆರೋಪಿತ-ಸತ್ಯಭೇದಗಳಲ್ಲೂ ಭೇದತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆರೋಪಿತವಾದ ಧೂಮ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯವಾದ ಧೂಮ ಇವೆರಡಲ್ಲೂ ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ? ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಎರಡು ಧೂಮಗಳಲ್ಲೂ ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯ-ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಏನು ತೊಂದರೆ? ಎಂದರೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆರೋಪಿತ ಅನಾರೋಪಿತಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಆರೋಪಿತ - ಅನಾರೋಪಿತಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ 'ಅನಾರೋಪಿತವಾದ ಧೂಮವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಧೂಮವೋ ಹಾಗೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಧೂಮವೂ

ಒಂದು ಧೂಮವೇ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆರೋಪಿತಧೂಮವನ್ನೂ ಒಂದು ಧೂಮ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅನಾರೋಪಿತವಾದ ಧೂಮವು ಒಂದು ಧೂಮವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಗೆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆರೋಪಿತವಾದ ಧೂಮವೂ ಒಂದು ಧೂಮವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹ್ರದಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪಿತಧೂಮ-ಅನಾರೋಪಿತಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲೂ ಆರೋಪಿತವಾದ ಭೇದ (ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಭೇದ) ಅನಾರೋಪಿತವಾದ ಭೇದ (ಪಕ್ಷವಾದ ಭೇದ) ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಭೇದತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವನ್ನೂ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದತ್ವವನ್ನೂ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತ-ವಾದ ಭೇದತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಸಮಂಜಸವೇ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಘಟ-ಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಸಿದ್ಧಿಕಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿ, ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— [1]अप्रमाणगम्यत्वमुपाधिश्च । भेदत्वादेव तदपि स्यादिति चेन्न । प्रातिभासिकत्वस्याप्यापातात् । अथात्र व्यवहारनिर्वाहकता प्रतीयत इति चेत्तर्ह्यत्र प्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्धतां च किन्न पश्यसि ॥ छ ॥

भेदमिथ्यात्वानुमानस्य सोपाधिकत्वकथनम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನ-ದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅಪ್ರಮಾಣ-ಗಮ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वं उपाधेः लक्षणं ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನವಾದ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದ-ರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ (ಅಂಗುಲ್ಯವಷ್ಟಂಭಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬಂದ) द्वौ चन्द्रौ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ यत्र यत्र मिथ्यात्वं तत्र तत्र अप्रमाणगम्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ-ಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು (ಅಪ್ರಮಾಣಜನ್ಯಜ್ಞಾನ-ವಿಷಯತ್ವವು) ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು.

---

1. अप्रमाणेन गम्यत्वमप्रमाणगम्यत्वम् । अप्रमाणजन्यज्ञानविषयत्व-मित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಇನ್ನು, ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದವೂ ಒಂದು ಭೇದವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವರೂಪಹೇತುವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಘಟಪಟೌ ಭಿನ್ನೌ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಜನ್ಯ-ವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಪ್ರಮಾಣ-ಗಮ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र अप्रमाणगम्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಕಾರಣ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನವಾದ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿ-ಯಾಗುತ್ತದೆ. धूमवान् वह्नेः ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಆರ್ದ್ರೇಂಧನಸಂಯೋಗ-ರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವು-ದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವೂ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪಾಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದರೂ ಸಾಧನವಾದ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ 'ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವವಿರುವಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣ-ಗಮ್ಯತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಸಾಧಕವಾದ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

'भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत्' ।

यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र अप्रमाणगम्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವೂ ಒಂದು ಭೇದವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಹೇತುವು ಬಂದಿತು. ಮತ್ತು ಆ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ द्वौ चन्द्रौ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವೂ ಬಂದಿತು.

ಹೀಗೆ यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र अप्रमाणगम्यत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ, ಈ ಭೇದತ್ವ-ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಭೇದತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣ-ಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಭೇದತ್ವರೂಪಹೇತುವಿದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲೇ) ಇದ್ದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಗಳೆರಡೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನವಾದ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕ-ವಾಗದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ಬಾಧಕವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿತ್ವ-ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ನಾವೂ ಸಹ ಅದೇ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅದೇ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

विमतो भेदः प्रातिभासिकः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ।

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र प्रातिभासिकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದ್ರಾಂತರಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಭೇದವೂ ಒಂದು ಭೇದವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವ ಹೇತುವಿದೆ. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವೂ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವೂ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ यत्र यत्र भेदत्वं तत्र तत्र प्रातिभासिकत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ, ಭೇದತ್ವ-ಪ್ರಾತಿ ಭಾಸಿಕತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಭೇದತ್ವವು ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು भेदः प्रातिभासिकः भेदत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ''भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत्'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನಾವು ಹೊರಟಾಗ, 'ಆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು भेदः प्रातिभासिकः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬುದಾಗಿ ಆ ಘಟಾಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವಾಭಾವವು (ಅರ್ಥಾತ್ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವು) ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಅದೇ ಭೇದತ್ವಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಇದೇ ಬಾಧದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವನ (ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಸಾಧ್ಯಕವಾದ) ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - 'भेदः प्रातिभासिकः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವದ ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಿಮ್ಮ भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವಾಭಾವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವೂ (ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವೂ)

ಅದೇ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಿತವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಬಾಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾದೋಷ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣ-ಗಮ್ಯತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಈ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವಾದ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವೇ ಆಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಕ್ಷವಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವವಿದ್ದರೂ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವವು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನವಾದ ಭೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವಹ್ನ್ಯನುಮಾನದಂತೆ ಈ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕ-ವಾಗದ ಕಾರಣ, सत्यभेदचेतनाचेतनात्मनः ಎಂದು ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿದಾಗ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದ್ದು ಅಸಮಂಜಸ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವಕಥನವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

('ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಇಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.)

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣ-ಗಮ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ भेदोऽप्रमाणगम्यः भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಅವರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಭಾದ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯು ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

भेदस्य प्रत्यक्षाद्यग्राह्यत्वपूर्वपक्षः

वादावली —— ननु कथं प्रत्यक्षस्य भेदग्राहकत्वम् । तत्किं भेदमेव[1] गोचरयेदुत वस्त्वपि[2] । नाद्यः । धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिमन्तरेण भेदप्रति-पत्तेरयोगात्[3] । द्वितीये किं भेदपूर्वं वस्तु वस्तुपूर्वं वा भेदं युगपद्वोभयं गोचरयेत् । नाद्यः । दत्तोत्तरत्वात् । न द्वितीयः । बुद्धेर्विरम्यव्यापारायोगात्[4] । नापि तृतीयः । कार्यकारणबुद्ध्योर्यौगपद्यायोगात् । तत्तद्भेदस्य भेदान्तर-भेदेऽनवस्थानम् ।

ಅನುವಾದ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಬಾಧವು ನಮ್ಮ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಪ್ರಮಾಣವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ अयं घटः ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸು-ವಂತೆ, ಈ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ-ವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು (ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಹಾಗೂ ಭೇದ ಎರಡನ್ನೂ) ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ?

---

1. धर्मिप्रतियोगिनौ अगृहीत्वा केवलं भेदमित्यर्थः । (वादा-राघ)
2. स्वनिरूपकं धर्मिप्रतियोग्याख्यं अर्थं भेदं चेत्यर्थः । (वादा-राघ)
3. वैलक्षण्यज्ञानस्य प्रतियोगिज्ञानसापेक्षतानियमात् । (तत्वोद्योतटीका)
4. स्थित्वा स्थित्वा व्यापारो विरम्यव्यापारः चेतनधर्मः स च बुद्धौ न सम्भवति । तस्या जडत्वादिति भावः । (वादा-श्रीनि)

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದವು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ) ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾಗಿದೆ. (निरूप्यत्वं नाम तज्ज्ञानाधीन-ज्ञानविषयत्वम् ।) ಅಂದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. सम्ध्यां अधिकरणप्रतियोगिभ्यां अभावो निरूप्यते ಎಂಬ ನಿಯಮದಿಂದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಕಾರ್ಯವಾದ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಮೊದಲು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಹಾಗೂ ಭೇದ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ?

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗದ ಕಾರಣ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, स्थित्वा स्थित्वा व्यापारो विरम्यव्यापार: ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಚೇತನನ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಈ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಉಪಪನ್ನವಾಗದ ಕಾರಣ ಆ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದೇ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ''ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೊದಲು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ನಿರಾಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಮೊದಲು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಪಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಹಾಗೂ ಭೇದ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. कार्यनियतपूर्ववृत्ति कारणम् ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಮೇನ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಮೇನ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೊರತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯೌಗಪದ್ಯ(ಏಕಕಾಲವೃತ್ತಿತ್ವ)ವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಭೇದ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಅಂಗುಲಿದ್ವಯಗಳಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ'

ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ घटः पटो न ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಧರ್ಮಿಯು (ಘಟವು) ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಅಥವಾ घटपटयोः भेदः ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

घटः पटो न ಅಥವಾ घटपटयोः भेदः ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪಟಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೋ (ಘಟಸ್ವರೂಪವೋ) ? ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿ-ಯಿಂದ (ಘಟದಿಂದ) ಭಿನ್ನವೋ?

ಘಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪಟಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಘಟ-ಪಟಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟ-ಪಟಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಘಟಶಬ್ದ-ಕಲಶಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಈ ಘಟಶಬ್ದ-ಪಟಭೇದ-ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಘಟಶಬ್ದಕಲಶಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ घटोऽस्ति ಅಥವಾ कलशोऽस्ति ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೊರತು घटः कलशश्च अस्ति ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಘಟಶಬ್ದಪಟಭೇದಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದ-ಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ 'घटे पटभेदः' 'घटः पटो न' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಘಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪಟಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಟಭೇದವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಪಟಭೇದವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪಟಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಕ್ಕೂ ಒಂದು

ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ಪಟಭೇದದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವ ಘಟಭೇದವೂ ಒಂದು ಭೇದವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಭೇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ಭೇದವೂ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪಟಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಬೇದದ ಭೇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ - ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

वादावली —— अनन्तभेदाभ्युपगमेऽपि [1]मूलक्षतेरभावान्नानवस्थादोष इति चेन्न । अयमितो भिन्न इति वाऽनयोर्भेद इति वा[2] । नाद्यः । विशिष्टत्वेनैव प्रतीतिनियमात् । न द्वितीयः । भेदेनैव विज्ञातस्य विशेषणत्वात् । ततश्च पूर्वपूर्वभेदप्रतीतिमन्तरेणोत्तरोत्तरभेदप्रतीतेरनन्तत्वा-युगपत्प्रतीतेरयोगाच्च । मूलक्षतेरनवस्था सुस्थैवेति ।

ಅನುವಾದ : ಭೇದವು (ಘಟದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವ ಪಟಭೇದವು) ಧರ್ಮಿ-ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಅನಂತಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ''मूलक्षयकरीं प्राहु: अनवस्थां हि दूषणम्'' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಮೂಲಕ್ಷಯಕರೀ ಆದಾಗ ಮಾತ್ರ

---

1. यदर्थं उत्तरोत्तरानुसरणं तन्मूलं परम्पराकल्पकमिति यावत् ।(वादा-श्रीनि) प्राथमिकभेदस्य उत्पत्तिज्ञप्त्योरन्यतरप्रतिबन्धकत्वलक्षणमूलक्षयकारण-त्वाभावात् । (वादा-राघ)
2. भेदस्य विशेषणतया प्रतीतिराद्ये विवक्षिता । द्वितीये तु विशेष्यतयेति ध्येयम् । (वादा-राघ)

ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೀಜ. ಆ ಬೀಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ವೃಕ್ಷ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೀಜ. ಹೀಗೆ ಅನಂತ ವೃಕ್ಷ-ಬೀಜಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ, ಆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮೂಲ-ವಾದ ವೃಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ(ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಲೀ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ಈ ಪರಂಪರಾಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಮೂಲಕ್ಷಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬೀಜಾಂಕುರಅನವಸ್ಥಾ ಎಂಬುವುದು ಹೇಗೆ ದೋಷವಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮೂಲಕ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಆ ಭೇದಪರಂಪರೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಪಟಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ (ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಲೀ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ಈ ಭೇದ-ಪರಂಪರಾಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ (ಮೂಲಕ್ಷಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಈ ಅನವಸ್ಥೆಯೂ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ 'ಮೂಲಕ್ಷಯ-ವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದವೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. घटः पटो न ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯೋ ? (ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಧರ್ಮಿಯು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೋ ?) ಅಥವಾ घटपटयोः भेदः ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯೋ? (ಧರ್ಮಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೋ?)

घटः पटो न ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಟಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರ-ಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪಟಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಪಟಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ विशेष्यात् भिन्नत्वेन विज्ञातस्यैव विशेषणत्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ पटभेदः घटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟಭೇದಕ್ಕೂ

ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟಕ್ಕೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ (ಪಟಭೇದದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಪಟಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಘಟಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ घटभेदः पटभेदात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟಭೇದಕ್ಕೂ ಪಟ-ಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ (ಘಟಭೇದದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಪಟಭೇದದ ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪಟಭೇದದ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನ ವಾಗಬೇಕಾದರೆ पटभेदस्य भेदः घटभेदात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟಭೇದದ ಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ತತ್‌ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ್ದರಿಂದ (प्राथमिकस्य ज्ञप्तिप्रतिबन्धकत्व ಇರುವುದರಿಂದ) ಮೂಲಕ್ಷಯಕರೀ ಆಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ''मूलक्षयकरीं प्राहुः अनवस्थां हि दूषणं'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು घटपटयोः भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯತಯಾ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : घटपटयोः भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾದರೆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ विशेषणात् भिन्नत्वेन विज्ञातस्यैव विशेष्यत्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ भेदः घटपटाभ्यां भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಪಟಗಳಿಗೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ (ಭೇದದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಪಟಗಳ

ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ भेदः घटपटभेदात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ (ಭೇದದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದದ ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ भेदः घटपटभेदभेदात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದದ ಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ್ದರಿಂದ (प्राथमिकस्य ज्ञप्तिप्रतिबन्धकत्व ಇರುವುದರಿಂದ) ಮೂಲಕ್ಷಯಕರೀ ಆಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ''मूलक्षयकरीं प्राहुः अनवस्थां हि दूषणं'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ವಿಶೇಷ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲೀ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ घटः पटो न ಅಥವಾ घटपटयोः भेदः ಎಂಬ ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು (विशेषणतया ಅಥವಾ विशेष्यतया) ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೇ ಅಲ್ಲ).

ಅವತಾರಿಕೆ : ನಾವು ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

वादावली — [1]विद्यमानभेदस्य स्वरूपेण[2] गृहीतस्य विशेषणतोपपत्तौ[3] किं भेदाप्रतीतिः करिष्यतीति चेन्न । दूरस्थवनस्पत्योः[4] क्षीरनीरयोर्वा स्वरूपतो विद्यमानभेदयोरपि स्फुरतोः [5]संयुक्तत्वादिप्रतीत्यदर्शनात् । तत्र

6 समानाभिघातदोषादप्रतीतिरिति चेन्न । विद्यमानभेदयोः स्वरूपेणस्फुरतो-र्विशेषणविशेष्यभावग्रहणस्थलस्य सम्प्रतिपन्नस्याभावात् ।

ಅನುವಾದ : "ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಜ್ಞಾನ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ವಿಶೇಷಣವಾದ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ ಘಟದಿಂದ (ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ) ಭೇದ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಮತ್ತು ಭೇದವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಗೃಹೀತವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯದಿಂದ ವಸ್ತುತಃ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಸ್ವರೂಪತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣತ್ವವು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವಾಗ 'ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದಜ್ಞಾನವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕಾದರೆ (ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ) ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು. ಹೊರತು ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದ ಇದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಾದರೆ, ಹಾಲು ನೀರುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪತಃ

---

1. वस्तुगत्या विद्यमानभेदवतः ।
2. विशेष्याद्भिन्नत्वाद्यौदासीन्येन, पटत्वादिरूपेण इत्यर्थः ।
3. विशेषणत्वादिप्रतीत्युपपत्तौ इत्यर्थः । (वादा-उमर्जी)
4. वनस्पत्योः वृक्षयोः ।
5. आदिपदेन विभक्तत्वग्रहणम् । (वादा-श्रीनि)
6. द्रवद्रव्यत्वेन समानेन नीरेण क्षीरस्य अभिघातः सम्बन्धः तल्लक्षणदोषात् । (वादा-श्रीनि)

ಭೇದ ಇದ್ದೇ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕ್ಷೀರಂ ನೀರವತ್ (ಹಾಲು ನೀರಿನಿಂದ ಮಿಶ್ರಿತ-ವಾಗಿದೆ) ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ ದೂರದಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಎರಡು ವೃಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವು ಇದ್ದೇ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವೃಕ್ಷೌ ಸಂಯುಕ್ತೌ ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪ. ವಿಶಿಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವೇ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಹಾಗಾದರೆ ಹಾಲನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಕ್ಷೀರಂ ನೀರವತ್ ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯು ಏಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದರೆ 'ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಭೇದಜ್ಞಾನ-ವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸಮಾನದ್ರವ್ಯಾಭಿಘಾತ (ದ್ರವತ್ವೇನ ಸಮಾನವಾದ ನೀರು ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧ) ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದೋಷ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ವೃಕ್ಷೌ ಸಂಯುಕ್ತೌ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಏಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದರೆ 'ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದಲ್ಲ. ಕಿಂತು ದೂರಸ್ಥತ್ವ (ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ) ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದೋಷವು ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥದೋಷ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವು ವಿಶಿಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಣಿ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ-ವಿರುವಾಗ ವಹ್ನಿಯು ದಾಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಹ್ನಿಯು ದಾಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವೇ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಕಿಂತು ಭೇದಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ದಣ್ಡೀ ಚೈತ್ರಃ ಮೊದಲಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಭೇದಜ್ಞಾನ

ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವೇ ವಿಶಿಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಭಯವಾದಿ-ಸಮ್ಮತವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವೇ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ತತ್‌ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಇರಲೇಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಥಮಿಕಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಅನಂತಭೇದಜ್ಞಾನ-ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಕ್ಷಯ (प्राथमिकभेदस्य ज्ञानप्रतिबन्ध-कत्वವು) ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಪರಂಪರಾಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಲಕ್ಷಯಕರವಾದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೇದಗ್ರಾಹಕತ್ವ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ-ವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಖಾಂತರ ಭೇದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— किञ्च धर्मिणो भिन्नत्वेन प्रतीतस्य प्रतियोगि-ताऽप्रतीतस्य वा । नाद्यः । परस्पराश्रयतापातात् । स्तम्भात्कुम्भभेदसिद्धौ कुम्भात्स्तम्भभेदसिद्धिरिति । न द्वितीयः। [1]आत्मनोऽपि प्रतियोगितापातात् ।

ननु निर्विकल्पकसंविदि भेदस्य भेदिनोश्च[2] युगपदङ्गुलित्रयवदवभासे पुनः सविकल्पकधिया तद्विशेषणविशेष्यभावग्रहणोपपत्तेः कथमितरेतराश्रय इति चेन्न । [3]निष्प्रतियोगिकभेदग्रहणस्यैवायोगात् । सर्वदा प्रतियोगिघटित[4] एव तस्मिन्प्रमाणप्रसरात् ।

ಅನುವಾದ : [5]घटः पटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟ ದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ಪಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗದ ಪಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ಪಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, घटः पटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನ- ವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ, धर्मिणः भिन्नत्वेन प्रतीतस्य प्रतियोगिता ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ पटः घटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು.

---

1. भिन्नत्वेन अप्रतीतस्यापि प्रतियोगित्वे स्तम्भादेः स्वनिष्ठं भेदं प्रति स्वस्यापि प्रतियोगित्वं स्यादित्यर्थः । (वादा-राघ)
2. भेदिनोः धर्मिप्रतियोगिनोः ।
3. (प्रतियोग्यघटिततया) स्वातन्त्र्येण भेदग्रहस्य निरस्तत्वादित्यर्थः ।
4. प्रतियोगिनिरूप्ये एव तस्मिन् भेदे इत्यर्थः ।
5. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿ स्तम्भात्कुम्भभेदसिद्धौ.... ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ತಂಭ-ಕುಂಭಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

पटः घटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (ಈಗ ಘಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವುದರಿಂದ) ಘಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ-ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ धर्मिणः भिन्नत्वेन प्रतीतस्य प्रतियोगिता ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ घटः पटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ घटः पटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದ-ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (ಪಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ) पटः घटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ पटः घटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (ಘಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ) घटः पटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದ-ಜ್ಞಾನ-ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಇನ್ನು 'ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ घटः घटात् भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಘಟವೇ ಧರ್ಮಿ. ಘಟವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಘಟದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿತ್ವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ವಾಸ್ತವಸಂಗತಿ. ಈಗ ನೀವು ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, (ಘಟದಿಂದ ಘಟವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬಾರದ

ಕಾರಣ) ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ घट: घटात् भिन्न: ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ''ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ'' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನ ಅವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ) ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅಂಗುಲಿತ್ರಯಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಭೇದಿಗಳು (ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು) ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ನಂತರ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ಭೇದಭೇದಿಗಳೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯತಯಾ (ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ) ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, अयं घट: अयं पट: ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಭೇದವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯತಯಾ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिमन्तरेण भेदप्रतिपत्तेरयोगात्

ಎಂದು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ (भेदस्य प्रत्यक्षाद्यग्राह्यत्व ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ अयं भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ''ಮೊದಲು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ) ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ಮಾತೇ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವು (ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನ-ವಿಲ್ಲದೇ) ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸಮಂಜಸ.

ಅಂದರೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ [1](ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲೀ) ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿದ ಭೇದ-ಭೇದಿಗಳೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯತಯಾ ತೋರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂದಮೇಲೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದ-ರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. ಪರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.
ननु निर्विकल्पके नायं नियम इत्यत आह सर्वेति ।
निर्विकल्पकस्यापि प्रमाणत्वादिति भावः । (वादा-राघ)

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— किञ्च किमयं भेदो भिन्नमेव धर्मिणं परिरभत[1] उताभिन्नम् । नाद्यः । अनन्तभेदाभ्युपगमप्रसङ्गात् । सन्त्वनन्तभेदाः । [2]किन्नश्छिन्नमिति चेन्न । तेऽनन्ताः किं क्रमेण भेदा धर्मिणं परिरम्भन्ते युगपद्वा । नाद्यः । क्रमेण परिरभमाणानन्तभेदसम्बन्धाय धर्मिणोऽनादि-नित्यतापातात् । प्रतिक्षणमेकैकभेदसम्बन्धेऽप्यनन्तक्षणवृत्तित्वस्य दुष्परिहर-त्वात् । न द्वितीयः । भिन्ने भेदस्थितिरिति पक्षक्षतेः । भेदसम्बन्धं विना भिन्नत्ववाचोयुक्तेरयुक्तत्वात् । तत्सम्बन्धेनैव च भिन्नत्वे केन भेदेन विशिष्टे कस्य भेदस्य स्थितिरिति नियामकाभावात्तेषां[3] कलहान्नैकोऽपि भेदो निविशेत् । तथाऽपि चेच्छ्रद्धाजडो[4]ऽनन्तभेदानभ्युपैति । तदाऽभ्युपैतु यदि भेदपरम्परा संविदमध्यारोहेत् ।

ಅನುವಾದ : घटः पुस्तकाद्भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

---

1. आश्रयति इत्यर्थः ।
2. किन्नश्छिन्नं, न काचिदस्माकं हानिरभूदित्यर्थः । (वादा-राघ)
3. अहं पूर्वं स्थास्याम्यहं पूर्वमिति विवादादिति । तथाविधभेदानुसंधातुः बुद्धिमभिप्रेत्य एवमुक्तमिति ध्येयम् । (वादा-राघ)
4. श्रद्धाजडोऽवश्यं भेदोऽङ्गीकर्तव्य इति बुद्ध्या जड उक्तदोषानपश्यन् । (वादा-राघ)

ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ತಾನೇ (ಮೊದಲನೇ ಪುಸ್ತಕಭೇದವೇ) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ **स्वापेक्षया स्वस्य पूर्ववृत्तित्व** ಬರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೇ ಭೇದವೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ (ಎರಡನೇ) ಭೇದವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೇದವೂ ಸಹ ಅದೇ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ತನಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು (ಮೂರನೇ) ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. 'ಆ ಮೂರನೇ ಭೇದವು ಬೇರೆಯದಲ್ಲ, ಕಿಂತು ಮೊದಲನೆಯದೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಅಥವಾ ಚಕ್ರಕದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂರನೇ ಭೇದವು ಬೇರೆಯಾದದ್ದು (ಮೊದಲನೇ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು) ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆ ಮೂರನೇ ಭೇದವೂ ಸಹ ಅದೇ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು (ನಾಲ್ಕನೇ) ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ನಾಲ್ಕನೇ ಭೇದವೂ ಸಹ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಐದನೇ ಭೇದ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮೊದಲನೇ ಭೇದವನ್ನು (ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು) ಕೂಡಿಸಲು ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಏನು ಬಾಧಕ? ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ-ವಾದ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಅನಂತಬೀಜ-ಅಂಕುರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಮೂಲ-ಕ್ಷಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಹೇಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಮೂಲಕ್ಷಯ-ವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಬಾಧಕ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಾಗ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. (ಅನಂತಭೇದಗಳು ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು.) ಆ ಅನಂತ ಭೇದಗಳು ಘಟದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ (ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದರಂತೆ) ಬರುತ್ತವೆಯೋ? ಅಥವಾ ಅನಂತಭೇದಗಳೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆಯೋ?

ಅನಂತಭೇದಗಳು ಘಟದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದರಂತೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದ ಬರಬೇಕಾದರೆ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದ. ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೂರನೇ ಭೇದ. ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೇ ಭೇದ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟವನ್ನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಘಟದಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದಾದರೂ ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಭೇದದ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ತಿಂಗಳಿಗೊಂದು ಭೇದದ ಸಂಬಂಧ ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಭೇದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭೇದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅನಂತಭೇದಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ ಅನಂತಕ್ಷಣವೃತ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಘಟಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಾಗ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಅನಂತಭೇದಗಳೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಘಟದಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಗಳೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಘಟವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಾಗ 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ,

ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಒಂಧೇ ಬಾರಿಗೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಆ ಅನಂತಭೇದಗಳು ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಭಿನ್ನವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇದೆ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ ಅನಂತಭೇದಗಳು ಇರಬೇಕಾದರೆ ತತ್‌ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದರೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಆ ಒಂದು ಭೇದವೂ ಅನಂತಭೇದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುದರಿಂದ, ಅನಂತಭೇದಗಳು ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೇದ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಭಿನ್ನವಾದದ್ದ-ರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇದೆ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ).

ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಗಳು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಅನಂತ-ಭೇದಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಬಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅನಂತಭೇದಗಳು ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಭೇದವು ಘಟದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಘಟವನ್ನು ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಆ ಘಟದಲ್ಲಿ (ಉಳಿದ) ಅನಂತಭೇದಗಳೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ (ಅನಂತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಮೊದಲು ಹೋಗಿ ಘಟವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆಮೇಲೆ ಅನಂತಭೇದಗಳು ಬರುವುದ-ರಿಂದ) ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ भिन्ने भेदस्थितिः ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, 'ಅನಂತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನಂತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಮೊದಲು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ, ಯಾವ ಭೇದವು ಮೊದಲು ಹೋಗುತ್ತದೆ? ಅರ್ಥಾತ್ ನಾನು ಮೊದಲು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ

ನಾನು ಮೊದಲು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆ ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಹ[1] ಉಂಟಾಗಿ ಯಾವ ಒಂದು ಭೇದವೂ ಘಟವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದಿ-ದೋಷಗಳನ್ನೂ ನೋಡದೇ ಭೇದಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದಪರಂಪರೆಯು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭೇದಪರಂಪರೆಯು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ. ಭೇದವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದಿ-ದೋಷಗಳು ನಿಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇದೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : भेदः अभिन्नं धर्मिणं परिरभते ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— न द्वितीयः । विरोधादेव[2] । सर्वत्राप्यतिप्रसङ्गाच्च[3] । धर्मिणं परिरभ्यैव भेदो जायतेऽतो नोक्तदोष इति चेन्मैवम् । धर्मिणा सहैव धर्मोत्पत्तेरनभ्युपगमात्[4] । अभ्युपगमे चोत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणं तिष्ठतीति कल्पनावैयर्थ्यात्[5] । गुणानां द्रव्यजन्यत्वे धर्माणामपि तथात्वात् । (अतो न) तस्मान्न भेदे प्रत्यक्षं प्रमाणम् । यदा तु भेदे न प्रत्यक्षं प्रमाणं तदा का वार्ता तत्पादोपजीविनो [6]वराकस्यानुमानस्याप्रमाणतायाम् ॥

---

1. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಭೇದಗಳು ಆರೂಢವಾದಾಗ, ಅನಂತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದ-ವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಎಂದು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗದ್ದಲ-ವುಂಟಾಗಿ ಯಾವ ಭೇದವನ್ನೂ ತಿಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅನುಸಂಧಾನ-ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕಲಹವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಕಲಹವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು. (राघ)
2. स्वभेदहीने स्वस्मिन् स्वभेदोऽस्तीत्यस्य विरुद्धत्वादित्यर्थः ।
3. सर्वेऽपि भेदाः स्वप्रतियोगिन्येव स्युरित्यर्थः ।
4. न्यायमते पूर्वं द्रव्यमुत्पद्यते पश्चात्तद्धर्मा उत्पद्यन्ते इत्यङ्गीकारादिति भावः । (वादा-राघ)

ಅನುವಾದ : ಇನ್ನು 'ಪುಸ್ತಕಭೇದವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪುಸ್ತಕ-ದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಭೇದಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗುವ ಧರ್ಮಿಯು ಪಟವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಪಟದ ಭೇದವನ್ನು ಪಟದಲ್ಲಿಯೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇದೆ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ತಪ್ಪು.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಬರುವುದಾದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನವಸ್ಥಾದಿದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಆ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು, ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವೂ (ಧರ್ಮವೂ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದಿದೋಷಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದ್ರವ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಅರ್ಥಾತ್

---

5. तथा चापसिद्धान्त इति भावः । भेदवादिनः सर्वान्प्रति इदं दूषणं मायावादिनोच्यते । अतस्तार्किकान्प्रतीदं दूषणमिति ज्ञातव्यम् ।

(वादा-श्रीनि)

6. वराकस्य रण्डापुत्रस्य । वराको मृतभर्तृज इत्यमरः । (वादा-श्रीनि)

ಧರ್ಮಿಯು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಈ ರೀತಿ ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, उत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणमक्रियाकं च तिष्ठति ಎಂದು (ನಿಯಮ ಮಾಡುವುದು) ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗುಣವನ್ನು ಕುರಿತು ದ್ರವ್ಯವು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ (ಕಾರಣವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿತ್ವನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ) ಕಾರಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ವರೆಗೆ ಗುಣರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ उत्पन्नं द्रव्यं ಎಂದು ನಿಯಮ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ನೀವು ಧರ್ಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಗುಣ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಏಕಕಾಲವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದರಿಂದ (ಗುಣವನ್ನು ಕುರಿತು ದ್ರವ್ಯವು ಕಾರಣವಾಗದ ಕಾರಣ) द्रव्यं क्षणमगुणम् ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಗುಣಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ದ್ರವ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೊರತು ಭೇದ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುಣವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭೇದ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ರೂಪಾದಿಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಭೇದಾದಿಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮತ್ವವು ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಗುಣವು ಹುಟ್ಟಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಧರ್ಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಭೇದಾದಿಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ವರಾಕ (ರಂಡೀಮಗ) ಈ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇನಿದೆ? ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಈಗ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

वादावली — आत्मभेदस्तु न [1]प्रमाणगन्धमनुभवति । न तावत्तत्र प्रत्यक्षं प्रमाणम् । [2]परमात्मनोऽप्रत्यक्षत्वात् । [3]प्रत्यक्षाप्रत्यक्षभेदस्य वायुवनस्पतिसंयोगवदप्रत्यक्षत्वात् । आत्माऽऽत्मप्रतियोगिकभेदवानात्मत्वादित्याद्यनुमानस्य[4] दृष्टान्तालाभदुष्टत्वात् ।

ಅನುವಾದ : ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು

---

1. प्रमाणगन्धं प्रमाणस्पर्शलेशमपीत्यर्थः । गन्धः सौरभ्यलेशयोः इत्यभिधानात् । (वादा-श्रीनि)
2. प्रतियोगिभूतस्य इत्यर्थः ।
3. वायोः स्पर्शानुमेयत्वमुपेत्य एतदिति ध्येयम् । ससम्बन्धिप्रत्यक्षे सम्बन्धिद्वयप्रत्यक्षस्य हेतुत्वादिति भावः । (वादा-राघ)
4. आदिपदेन ब्रह्म जीवाद्भिन्नं सर्वज्ञत्वात्, जीवो वा ईश्वराद्भिन्नः अल्पज्ञत्वात् इत्यादिकं गृह्यते । (वादा-राघ)

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ವನಸ್ಪತಿ(ವೃಕ್ಷ)ಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯವಾದರೂ ವಾಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಾಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ ವಾಯು ವನಸ್ಪತಿಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ (ಜೀವನು) ತಾನು अहं ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಯೋಗ್ಯ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

(ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ (ಜೀವನು) ತಾನು अहं ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನಾದರೂ ಉಳಿದ ಜೀವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯರಾಗದ ಕಾರಣ ಜೀವ-ಜೀವರ ಭೇದವೂ (ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರಭೇದವೂ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜೀವಜೀವರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. राघ - टिप्पणी)

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ आत्मा (जीव:) आत्म(परमात्म)प्रतियोगिकभेदवान् आत्मत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಆತ್ಮತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ यत्र यत्र आत्मत्वं तत्र तत्र आत्मप्रतियोगिकभेद: ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಸ್ಥಳ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮತ್ವಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಪಕ್ಷದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವುಳ್ಳ, ಆತ್ಮತ್ವಧರ್ಮವುಳ್ಳ (ಪಕ್ಷ-ವಾಗದ) ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೂ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

(ರಾಘ-ಟಿಪ್ಪಣೀ ವಿಷಯ) "ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಸಿಗದಿದ್ದರೂ यत्र यत्र आत्मप्रतियोगिकभेदाभावः तत्र तत्र आत्मत्वाभावः ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವ ಧರ್ಮವು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮತ್ವಾಭಾವ ಎಂಬ ಹೇತ್ವಭಾವ ಬಂದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದಾಭಾವ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾ-ಭಾವವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ (ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವೇ ಇರುವುದರಿಂದ) ಆತ್ಮತ್ವಾಭಾವ ಎಂಬ ಹೇತ್ವಭಾವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಾದಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗಾಗಲೀ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗಾಗಲೀ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮತ್ವ-ಹೇತುವಿನಿಂದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ आत्मा आत्मप्रतियोगिकभेदवान् आत्मत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ನಾವು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತೇವೆ.

वादावली — विप्रतिपन्नानि शरीराणि [1]स्वसङ्ख्यासङ्ख्येयात्मवन्ति शरीरत्वादित्यस्यातीतानागतशरीरेषु व्यभिचारः । वर्तमान-शरीरत्वहेतोर्योगिशरीरे[2] व्यभिचारः । व्यवस्थानुपपत्तेश्च दुर्निरूपत्वेन भेदा-साधकत्वम् । तथा हि । किं व्यवस्थापदेन(धर्मिभिन्न)धर्मभेदो विवक्षितो भिन्नाधिकरणधर्मभेदो वा विरुद्धत्वं वा । नाद्यः । धर्मिभेदाभावेऽपि धर्म-भेदोपपत्तेः । न द्वितीयः । परस्पराश्रयत्वात्[3] । न तृतीयः । नाजात एकोऽन्यं हन्ति नाप्यन्यमन्याधार इति न्यायेन सहावस्थानापेक्षणात् । तस्मान्न जडात्मनां भेदसिद्धिरिति ॥छ॥ भेदस्य प्रत्यक्षाद्य-ग्राह्यत्वपूर्वपक्षः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ ಜೀವಜೀವರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, विप्रतिपन्नानि शरीराणि, स्वसंख्या-संख्येयात्मवन्ति, शरीरत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನೇಕ ಶರೀರಗಳು, ತಮ್ಮ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಸರಿಸಮಾನವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮರುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಶರೀರ ಒಂದಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮ. ಶರೀರಗಳು ಎರಡು ಮೂರು ಇದ್ದರೆ ಎರಡು ಮೂರು ಆತ್ಮರು. ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಶರೀರಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಆತ್ಮರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ, ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅನೇಕಶರೀರಗಳಿರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಆತ್ಮರು (ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವು) ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಜೀವರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಶರೀರತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಸಾಧಿಸುವು-ದಾದರೆ, ಒಬ್ಬ ಚೈತ್ರನಿಗೆ ಹಿಂದೆ ನೂರಾರು ಶರೀರಗಳು ಬಂದು ಹೋಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆಯೂ ನೂರಾರು ಶರೀರಗಳು ಬರುವವೂ ಇವೆ. ಅಂತಹ ಒಬ್ಬ ಚೈತ್ರನ ಅತೀತವಾದ (ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ) ಅನಾಗತವಾದ (ಮುಂದೆ ಬರುವ) ಅನೇಕಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ स्वसंख्यासंख्येयात्मवत्व ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಚೈತ್ರನಿಗೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಶರೀರಗಳು ಬಂದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಸಂಖ್ಯಾಕರಾದ ಅನೇಕ ಆತ್ಮರು ಇಲ್ಲ. ದೇಹಗಳು ಅನೇಕವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ-ಇರುವ ಜೀವ ಒಬ್ಬನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ಆದರೆ ಆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರತ್ವ ಹೇತುವಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. स्वेषां या संख्या तया सङ्ख्येया ये आत्मानः तद्वन्ति । स्वसङ्ख्या-समानसङ्ख्याकात्मवन्ति इत्यर्थः ।
2. योगिशरीर इति जातावेकवचनम् । योगिना सौभरिणा योगसामर्थ्येन गृहीते शरीरसमुदाय इत्यर्थः ।
3. धर्मिभेदसिद्धौ भिन्नाधिकरणधर्मभेदसिद्धिः तत्सिद्धौ च तेन भिन्नाधि-करणधर्मिभेदसिद्धिः इत्यन्योन्याश्रय इत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

ನಾವು ಕೇವಲ ಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಚೈತ್ರನ ಅತೀತಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಶರೀರತ್ವ-ವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು वर्तमानशरीरत्व ವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ ಚೈತ್ರನ ಅತೀತಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಶರೀರತ್ವ ಬಂದರೂ ವರ್ತಮಾನಶರೀರತ್ವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಈ ವರ್ತಮಾನ-ಶರೀರತ್ವ-ಹೇತುವಿಗೆ ಅತೀತಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರದಿದ್ದರೂ ಯೋಗಿಗಳ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸೌಭರಿ ಋಷಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷವಾದ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ದೇಹಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭೋಗ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬ ಕಥೆಯು ಪುರಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹಗಳು ಅನೇಕವಾದರೂ ಆ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜೀವ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ स्वसंख्यासंख्येयात्मवत्व ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ वर्तमानशरीरत्व ಎಂಬ ಹೇತು ಇರುವುದರಿಂದ ಯೋಗಿಗಳ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ, ಜೀವಜೀವರ ಭೇದ-ವಿಷಯದಲ್ಲಿ विप्रतिपन्नानि शरीराणि स्वसंख्यासंख्येयात्मवन्ति शरीरत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

क्वचित् वीणावादः क्वचिदपि हाहेति रुदितः
क्वचित् नारी रम्या क्वचिदपि जराजर्जितवपुः ।
क्वचित् विद्वद्गोष्ठी क्वचिदपि सुरामत्तकलहः
न जाने संसारे किममृतमयः किम् विषमयः ॥

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸುಖಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವರು ದುಃಖಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಶ್ರೀಮಂತರಾದರೆ ಕೆಲವರು ಬಡವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸುಖದುಃಖಾದಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜೀವರಲ್ಲಿ

ಭೇದ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ (सुखदु:खादि) व्यवस्थानुपपत्ति ಯಿಂದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಎಂಬುವುದೇ ದುರ್ನಿರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ (ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥಾ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಲು ಆಗದ ಕಾರಣ) ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯು ಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, व्यवस्था ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥಾ? ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣರಾದ ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಧರ್ಮಭೇದವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಧರ್ಮಭೇದವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಧರ್ಮಭೇದವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರೂಪ ರಸ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಫಲವು ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ (ಧರ್ಮಭೇದವಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮಿಭೇದವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಧರ್ಮಭೇದವು ಧರ್ಮಿಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಭೇದವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು , ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಧರ್ಮ-

ಭೇದವನ್ನು ಧರ್ಮಿಭೇದಸಾಧಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ರೂಪರಸಾದಿಗಳು ಧರ್ಮವಾದರೂ ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಆಗ ಧರ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿ-ಯಾಗುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಆ ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿ-ಧರ್ಮಭೇದದಿಂದ ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ-ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಧರ್ಮಭೇದವೂ ಧರ್ಮಿಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಧಿಕರಣತ್ವ-ವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ಧರ್ಮ ('ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮ') ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ-ಪದದಿಂದ ಯಾವ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರಿ. ಸಹಾನವಸ್ಥಾನ ವಿರೋಧವೋ ? ವಧ್ಯಘಾತುಕಭಾವ ವಿರೋಧವೋ ?

ಸಹಾನವಸ್ಥಾನರೂಪವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಐಕಾತ್ಮ್ಯವಾದಿಗಳಾದ (ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪುವ) ನಮಗೆ ಸಹಾನವ ಸ್ಥಾನರೂಪವಿರೋಧವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ವಧ್ಯಘಾತುಕಭಾವವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, नाजात एकोऽन्यं हन्ति नाप्यन्याधारः ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ವಧ್ಯಘಾತುಕಭಾವವಿರೋಧ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ (ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿತ್ವವು) ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಧ್ಯಘಾತುಕಭಾವವಿರೋಧ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಧರ್ಮಿಯ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಭೇದಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಧಿಕರಣತ್ವವೂ ಧರ್ಮಿಭೇದಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಭೇದವನ್ನಾಗಲೀ, ಭಿನ್ನಾಧಿಕರಣವೃತ್ತಿಧರ್ಮಭೇದ-ವನ್ನಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಎಂಬುವುದೇ ದುರ್ನಿರೂಪ. ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಎಂಬುವುದೇ ದುರ್ನಿರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಭೇದಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಜೀವರ ಭೇದ-ವಿಷಯದಲ್ಲಿ विप्रतिपन्नानि शरीराणि, स्वसंख्यासंख्येयात्मवन्ति, शरीरत्वात्, ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣ(ಭೇದಸಾಧಕ)ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ (1) ಅನವಸ್ಥಾ-ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ, ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(2) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನೇ ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ (ತಲೆ ಎತ್ತುವ) ಅನುಮಾನವೂ ಜಡಪದಾರ್ಥ-ಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ.

(3) ಧರ್ಮಿಯಾದ ಜೀವನು (ತಾನು) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯನಾದರೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯನಾಗದ ಕಾರಣ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(4) ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸಿಗದ ಕಾರಣ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ आत्मा आत्मप्रतियोगिकभेदवान् आत्मत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(5) ಧರ್ಮಿಯಾದ ಜೀವನು (ತಾನು) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯನಾದರೂ ಪ್ರತಿ ಯೋಗಿಯಾದ ಬೇರೆ ಜೀವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯರಾಗದ ಕಾರಣ ಜೀವಜೀವರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(6) ಒಬ್ಬನೇ ಚೈತ್ರನ ಅತೀತಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಯೋಗಿಗಳ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ, ಜೀವಜೀವರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ विप्रतिपन्नानि शरीराणि स्वसंख्यासंख्येयात्मवन्ति शरीरत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(7) ಮತ್ತು, व्यवस्था ಎಂಬುವುದೇ ದುರ್ನಿರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ व्यवस्थानुपपत्तिಯೂ ಜೀವಜೀವರಿಗೆ ಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಚೇತನರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'ಭೇದವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಭೇದವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ನಮ್ಮ (ಅದ್ವೈತಿಯ) ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ).

ಇಲ್ಲಿಗೆ "ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ" ಎಂಬ ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಶ್ರೀಮಟ್ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಈವರೆಗೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ (ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ) ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वसमर्थनम्

वादावली — अत्र प्रष्टव्यम् । किं भेदस्य प्रतीतिरेव निराक्रियते उत तस्याः कारणजन्यता निर्दोषकारणजन्यता वा । नाद्यः । भेदस्य प्रतीतिमनुपजीव्य निराकर्तुमशक्यत्वात् । न द्वितीयः । तत्किमजन्यतया स्यादकारणजन्यतया[1]ऽतत्कारणजन्यतया[2] वा । नाद्यः । अनभ्युपगमात्[3] ।

भेदप्रतीतेर्नित्यतापत्तेः स्वप्रातिकूल्याचरणप्रसङ्गाच्च । न द्वितीयः । व्याघातात्[4] । तन्निवृत्तेरप्यकारणत्वापत्त्या प्रयत्नायोगाच्च । नापि तृतीयः । तदुत्पादकस्यैव तत्कारणतया व्यवहारात् । न ह्यनुत्पादकादुत्पद्यत इति सम्भवति । नाप्यन्योत्पादकात् ।

ಅನುವಾದ : ಮೊದಲಿಗೆ, ಅನೇಕ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕಾರನಾದ) ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಭೇದದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ ಆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ ಆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ನಿರ್ದೋಷಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

'ಭೇದದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ' ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ (ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ) ಭೇದದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

1. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ? ಅಥವಾ

---

1. कारणजन्यं नेत्यकारणजन्यम् । कारणाजन्यतयेत्यर्थः । उत्पन्नाऽपि कारणशून्येति यावत् ।
2. भेदप्रतीतिं प्रति यत्कारणं न भवति तज्जन्यतयेत्यर्थः । (वादा-राघ)
3. भेदबुद्धेः भ्रमतयाऽविद्यारूपदोषजन्यतायाः परेणाभ्युपगमादिति भावः । (वादा-राघ)
4. उत्पन्नाऽपि कारणशून्येत्यङ्गीकारे व्याघातः स्यात् । उत्पत्युक्त्यैव सकारणत्वप्राप्तेः । यत्कार्यं तत्सकारणकमिति नियमादिति भावः । (वादा-श्रीनि)

ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ವಸ್ತು)ಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ?'' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಹಳ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ನೀನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು ಅಯುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಇಲ್ಲಿ ''यदि भेद एव न प्रतीयेत तर्हि 'भेदमेव गोचरयेदुत वस्त्वपि' इत्यादि विकल्प्य बहुयत्नैः भेदनिरासस्त्वदीयोऽयुक्तः स्यात्'' ಎಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.)

2. ಅಥವಾ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿವಿಶೇಷವಾದ ಭೇದಭ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಭೇದಭ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆ ಭೇದಭ್ರಮವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಹೊರಟ ವೇದಾಂತ ಶ್ರವಣವೂ ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

3. ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೂಷಣವಿದೆ ಪರಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೂಷಣವಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿ ಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ದೂಷಣವಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಅಯುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ?' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಭೇದಭ್ರಮವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಹೊರಟ ವೇದಾಂತಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಹಾಗೂ ದೋಷದಿಂದ ಪರಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಕಾರಣಜನ್ಯ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿ.

ಆಕಾಶದಂತೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಜನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀಯೋ? ಅಥವಾ ಜನ್ಯವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೀಯೋ? ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

1. ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಆಕಾಶದಂತೆ ಜನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮದಂತೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೂ ಭ್ರಮರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೀಯ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪದೋಷಜನ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಜನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು (ಅಂಗೀಕರಿಸಲು) ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

2. ಮತ್ತು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಜನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾರೂಪದೋಷಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ದೋಷಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವಾದರೆ 'ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು' ಎಂಬ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಯಥಾರ್ಥ-ವಾದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಬರುವುದರಿಂದ) ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ನಿನಗೆ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಅಜನ್ಯ' ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಜನ್ಯವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

1. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭೇದ-ಪ್ರತೀತಿಯು ಭ್ರಮರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾರೂಪಕಾರಣದಿಂದ ಜನ್ಯ ಎಂದು (ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ) ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಜನ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದ-ರಿಂದ ಭೇದಭ್ರಮದ ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಭೇದಭ್ರಮನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ವೇದಾಂತಶ್ರವಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ತನಗೆ ಕಾರಣವಾಗದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ. ಅಂದಮೇಲೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಅದು ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರೆ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ತನಗೆ ಕಾರಣವಾಗದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಕಾರಣಜನ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವು ಅಸಮಂಜಸ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

वादावली —— तृतीयेऽपि[1] किं तर्केणैव सदोषत्वाध्यवसायोऽथ स्फुटतरबाधकवशात् । नाद्यः । वेदान्तवाक्यवृत्तेरप्यविश्वनीयतापातात् । दोषश्चात्राविद्यैव परस्येष्टा । सा च यदि वेदान्तानामपि मूलं तर्हि प्रत्यक्षे प्रद्वेषः किन्निबन्धनः[2] । न द्वितीयः । निरवकाशस्य तस्यानुपलम्भात् ।

ಅನುವಾದ : ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಈ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ನಿರ್ದೋಷಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ದೋಷವುಳ್ಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ?

यदि भेदः प्रतीयेत तदा अन्योन्याश्रयादिकं प्रसज्येत ಮೊದಲಾದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ತರ್ಕಗಳಿಂದ ಕಾರಣವು ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀಯೋ? ಅಥವಾ ರಜತಭ್ರಮಕ್ಕೆ नेदं रजतं ಎಂದು ಬಾಧಕ ಬರುವಂತೆ ಈ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೂ ಸ್ಫುಟತರಬಾಧಕ ಬರುವುದರಿಂದ ಕಾರಣವು ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀಯೋ?

'ಶುಷ್ಕತರ್ಕಗಳಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತರ್ಕಗಳಿಂದ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ

---

1. भेदप्रतीतेः निर्दोषकारणजन्यत्वं निराक्रियत इत्युक्ते सदोषकारणजन्यत्वमुक्तं स्यात् । तत्र भेदप्रतीतिकारणस्य सदोषत्वाध्यवसायः केनेति विकल्पयति किं तर्केणैवेत्यादिना । (वादा-श्रीनि)
2. तथा च तर्केण सदोषत्वाध्यवसायेऽपि विश्वसनीयत्वमेव किन्न स्यादिति भावः । (वादा-श्रीनि)

ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ, एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ-ಜನ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಅಭೇದವಿಷಯ-ದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ यदि अभेदः प्रतीयेत तदा अन्योन्याश्रयादिकं प्रसज्येत ಎಂದು ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ತರ್ಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ

''शुष्कतर्कैः भेदबाधे स्यादभेदोऽपि बाधितः ।
प्रमितत्वात्तत्र तर्कास्तुच्छाश्चेत् प्रकृते न किम् ॥''

ಎಂದು ನ್ಯಾಯಾಮೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಭೇದದಂತೆ ಅಭೇದವೂ ಶುಷ್ಕತರ್ಕಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಭೇದಗ್ರಾಹಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಅಭೇದಗ್ರಾಹಿಯಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಅತಿದೂರಸ್ಥತ್ವ, ಅತಿಸಾಮೀಪ್ಯ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ದೋಷವು ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂತಹ ಆವಿದ್ಯಕತ್ವ (ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯತ್ವ) ರೂಪವಾದ ಸದೋಷತ್ವವನ್ನು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯವೃತ್ತಿ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆವಿದ್ಯಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆವಿದ್ಯಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಆವಿದ್ಯಕತ್ವರೂಪವಾದ ಸದೋಷತ್ವವು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿರು-ವಾಗ, ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡದೇ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದ್ವೇಷಮಾಡುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಶುಷ್ಕತರ್ಕಗಳಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸ್ಫುಟತರವಾದ ಭಾದಕ ಬರುವುದರಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತಭ್ರಮಕ್ಕೆ ನೇದಂ ರಜತಂ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಾಧಕ ಬರುವಂತೆ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಬಾಧಕವು ಉಪಲಬ್ದವಾಗಿಲ್ಲ (ಆ ರೀತಿ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಂದಿಲ್ಲ).

ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? 'एकमेव अद्वितीयं ब्रह्म' 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' ಮೊದಲಾದ ಆಗಮವು ಐಕ್ಯಪ್ರತಿ-ಪಾದಕವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಗಮವೇ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಭೇದಪರವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥ-ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈ ಆಗಮಗಳು ಸಾವಕಾಶವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದ ಬಾಧಕ ನಿರವಕಾಶವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನೇದಂ ರಜತಂ ಎಂಬಂತೆ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿರವಕಾಶವಾದ ಬಾಧಕವು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ಫುಟತರ-ಬಾಧಕದಿಂದಲೂ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ 'ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ತುಷ್ಯತು ದುರ್ಜನಃ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— कल्प्यमानमपि बाधकं किं भेदमेव गोचरयेदुताभेदम् यद्वा यत्किञ्चित् । [1]निरालम्बनस्यानुदयात् । नाद्यः । साधकत्वात् । द्वितीयेऽपि तदन्यस्तद्विरोधी तदभावो वा नञर्थो वाच्यः । पक्षत्रयेऽपि दुष्परिहरो भेदः । [2]भेदाभावग्राहिणाऽपि प्रतियोगिविलक्षणतया स्वविषयो व्यवस्थाप्यः । नापि तृतीयः । अविरोधादेव बाधकत्वायोगात् ।

---

1. निर्विषयस्य इत्यर्थः ।

2. अत्राभावशब्देन तदन्यत्वादिरूपाः त्रयोऽप्यर्था ग्राह्याः । तथा च भेदान्यभेदविरोधिभेदाभावग्राहिणाऽपि बाधकप्रत्ययेन ... (वादा-श्रीनि)

ಅನುವಾದ : ನಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಬಾಧಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ, ಬಾಧಕವೆಂದು ನೀನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಸವಿಷಯಕವೋ ? ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಷಯಕವೋ ?

ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನವೋ ಅದು ಸವಿಷಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ (ಘಟಾದಿಗಳು ನಿರ್ವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ) ಪ್ರಕೃತ ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನತ್ವವೇ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸವಿಷಯಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಭೇದವೋ? ಅಥವಾ ಅಭೇದವೋ? ಅಥವಾ ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದದ್ದೋ?

ಭೇದವೇ ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, (यत् बाधज्ञानं तत् प्रमात्मकम्) 'ಯಾವುದು ಬಾಧಜ್ಞಾನವೋ ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಬಾಧಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು नेदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಮೇನ ಸತ್ಯತ್ವ ಬರುವುದರಿಂದ, नेदं रजतं ಎಂಬ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ರೂಪ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವ ಬರುವಂತೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಒಪ್ಪುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ನಮಗೆ ಸಾಧಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಅಥವಾ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವೂ ಭೇದವಿಷಯಕವೇ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, स्वविषयविषयकमानान्तर ವಾದ್ದರಿಂದ (ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ) तत्र जलं ಎಂಬ

ಆಪ್ತನ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಂವಾದವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಂವಾದ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದ- ವಿಷಯಕ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಾಧಜ್ಞಾನ-ರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಈ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಂವಾದವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ; न भेदः अभेदः ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿದಾಗ ವಿಗ್ರಹಘಟಕವಾದ नञ्‌ಗೆ ಭಿನ್ನ, ವಿರೋಧಿ, ಅಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ नञ् ಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಅಭೇದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ ಭೇದವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಭೇದಾಭಾವ ಎಂಬುವುದು ಅಭೇದಶಬ್ದಾರ್ಥ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಭೇದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಭೇದಭಿನ್ನ ಎಂದೋ? ಅಥವಾ ಭೇದವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಭೇದಾಭಾವ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಭೇದಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಭೇದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಭಿನ್ನತ್ವ-ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ 'नायं भेदः' 'अयं भेदात् भिन्नः' ಎಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಪುರೋವೃತ್ತಿಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ (ಬಾಧಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ವಿಷಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ) ಭೇದವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅಭೇದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ-ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಿಂಹವು ಗಜವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಿಂಹವು ಗಜದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿಂಹದಲ್ಲಿ ಗಜಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ अयं भेदविरोधी ಎಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದವಿರೋಧಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪುರೋವೃತ್ತಿ-ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೇದದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದವಿರೋಧಿತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಭೇದದ) ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಉಪಜೀವ್ಯ-ವಾಗಿದೆ. ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅಭೇದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಭೇದಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ರೂಪ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ नेदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ರೂಪ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲಿ ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಾಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಸರಿ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅಭೇದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದರೆ 'अयं भेदाभावः' 'अत्र भेदाभावः' ಎಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ನೇರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸ-ದಿದ್ದರೂ, ಭೇದ-ತದಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಭೇದಾಭಾವಜ್ಞಾನ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದಾಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾಗಿದೆ. (ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಬಾಧ-ಜ್ಞಾನವು ಭೇದಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ಭೇದಜ್ಞಾನ-ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ಭೇದಾಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ

ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಭಿನ್ನತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಭೇದವಿರೋಧಿತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಭೇದಾಭಾವವನ್ನಾಗಲೀ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ (ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ) ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ, ಬಾಧಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಅಭೇದ-ವಿಷಯಕ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಾಧಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಭೇದವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭೇದವೂ ಅಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮೂರನೇ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, अयं पटः ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪಟಾಭಾವವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಉದಾಸೀನವಾದ ಘಟವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ अयं घटः ಎಂಬ ಘಟಜ್ಞಾನ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭಾವವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಉದಾಸೀನವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉದಾಸೀನ-ಪದಾರ್ಥವಿಷಯಕವಾದ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ, 'ಬಾಧಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತು ವಿಷಯ' ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ तुष्यतु दुर्जनः ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ನಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಬಾಧಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ, ಸ್ಫುಟತರಬಾಧಕದಿಂದ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ವಿಷಯವೇ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬಾಧಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಈಗ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬಾಧಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किञ्च नायं भेद इति वा नास्त्यत्र भेद इति वाऽन्यदेव भेदात्मना प्रत्यभादिति वा बाधकज्ञानेन भवितव्यम् । नेदं रजतमित्यादिवत् । तदेतत्सर्वथा भेदावगाहीति कथं [1]तत्परिपन्थिभावमाक-

लयेत् । [2]तस्मात्क्लृप्तविषयत्वान्नानवस्थादेरुत्थानम् । उत्थितस्य वा भवेदाभासत्वम् ।

ಅನುವಾದ : ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆ ಬಾಧಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ ಹೇಗೆ? नेदं रजतं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತೆ नायं भेदः ಎಂದು ಆಕಾರವೋ? ಅಥವಾ नास्त्यत्र रजतं ಎಂಬುವಂತೆ नास्त्यत्र भेदः ಎಂದು ಜ್ಞಾನವೋ? ಅಥವಾ शुक्तिरेव रजतात्मना प्रत्यभात् ಎಂಬಂತೆ अन्यदेव भेदात्मना प्रत्यभात् ಎಂಬುದಾಗಿಯೋ?

ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, नायं भेदः ಎಂದು ಪುರೋವೃತ್ತಿಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ नास्त्यत्र भेदः ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಮೂರನೆಯದಾಗಿ अन्यदेव भेदात्मना प्रत्यभात् ಎಂದು ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೇದಾನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಭೇದವು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಭೇದಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗುತ್ತವೆ? ವಿರೋಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೂ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೂ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬಾಧಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸ್ಫುಟತರಬಾಧಕದಿಂದ ದೋಷನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

1.. भेदप्रतीतिपरिपन्थित्वं विरोधित्वमित्यर्थः । आकलयेत् इति । धातूनां अनेकार्थत्वात् प्राप्नुयादित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

2. भेदस्य प्रामाणिकत्वेन सिद्धविषयकत्वादित्यर्थः । अनवस्थादेरित्यादिपदेन भेदः किं भिन्नमेव धर्मिणं परिरभत उताभिन्नमित्यादिदूषणसङ्ग्रहः। उत्थानं प्रवृत्तिरित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

ಹೀಗೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ಆಗಲೀ ಹಾಗೂ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವ-ನಿರ್ದೋಷಕಾರಣಜನ್ಯತ್ವಗಳನ್ನಾಗಲೀ ನಿಷೇಧಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ (ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ್ದ-ರಿಂದ) ಅನವಸ್ಥಾದಿದೋಷಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೇದವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದರೂ ಅನವಸ್ಥಾದಿಗಳು ಬರಲಿ ಎಂದರೆ ಆ ಅನವಸ್ಥಾದಿಗಳು ದೋಷಾಭಾಸ-ವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾದಿದೋಷಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ ''यदि विशेषणविशेष्यतया भेदः प्रतीयेत तर्हि अनवस्था स्यात् । न चैवमङ्गीकर्तुं शक्यते । अतो न भेदप्रतीतिः सम्भवति'' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ತರ್ಕವು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮೊದಲನೇ ತರ್ಕವು) ಅಸಮಂಜಸ - ಶುಷ್ಕತರ್ಕ ಎಂದಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ, ಮಾಯಾವಾದಿಯೂ ಸಹ ನಾವು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕವನ್ನು (ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತರ್ಕವನ್ನು) ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— पारमार्थिकभेदानभ्युपगमेऽपि व्यावहारिकाङ्गीकारेण विकल्प्य निराकरणोपपत्तिरिति चेन्न । स किं प्रत्यक्षाद्याकलितो वाऽन्यो वा[1] यो निराक्रियते । आद्ये कथमङ्गीकृतस्य निराकरणम्[2] । अन्यश्चेन्निषिध्यतां न नो हानिः । न च प्रातिभासिक एवायं भेदः । अपसिद्धान्तापातात् । नापि परप्रसिद्ध्या परबोधनम् । परस्य स्वक्रियास्वन्यायविरुद्धविकल्प-साधुत्वाप्रसिद्ध्या बोधयितुमशक्यत्वात्[3] ।

---

1. प्रत्यक्षादिप्रमाणैः अवगतो वा अनवगतो वा इत्यर्थः ।
2. प्रत्यक्षाद्यवगतस्य त्वया व्यावहारिकत्वाङ्गीकारेण अङ्गीकृतस्य निराकरणे व्याघातः । (वादा-राघ)

ಅನುವಾದ : ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ''यदि भेद एव न प्रतीयेत तर्हि 'भेदमेव गोचरयेत् उत वस्त्वपि' इत्यादि विकल्प्य बहुयत्नैः भेदनिरासः त्वदीयोऽयुक्तः स्यात्'' ಎಂದು ನೀವು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಭೇದವನ್ನೇ ನಾವು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ 'ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ (ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇರುವುದರಿಂದ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಭೇದವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು. ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುವ ಭೇದವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುವ (ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ) ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲವೋ?

ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುವ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ಭೇದವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ-ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು

---

3. परस्येति । कर्मणि षष्ठी । परं मां प्रति त्वया भेदमिथ्यात्वं बोधयितुं न शक्यते । कुतः । यैः विकल्पैः मिथ्यात्वं बोधनीयं तेषां विकल्पानां स्वक्रियास्वन्यायविरुद्धत्वेन असाधुत्वस्य सिद्धत्वादित्यर्थः।(वादा-श्रीनि)

ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುವ ಆ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆ ಭೇದವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆ ಅಪ್ರಮಾಣಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ವಿಕಲ್ಪ-ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ-ದೋಷ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ಭೇದವನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ವ್ಯಾಹತಿಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ (ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ) ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮಗೆ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಮ್ಮ (ದ್ವೈತಿಗಳ) ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ (ಪರಸಿದ್ಧಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ) ಪರಪ್ರಸಿದ್ಧಿಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಮೂಲಕ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಕಲ್ಪನಿರಾಕರಣೆ-ಗಳಿಂದ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಾಗಲೀ ವ್ಯಾಹತಿಗಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ನಿನಗೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಭೇದ-ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ನೀನು ಬೋಧಿಸಬೇಕೋ ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರುದ್ಧ-ವಾಗಿವೆ (ವಿಕಲ್ಪವು ಭೇದಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಪುನಃ ಭೇದವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರೆ ಅದು मूकोऽहं ಎಂಬುವಂತೆ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.) ಹಾಗೂ ಸ್ವನ್ಯಾಯವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ (ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಂತೆ अभेदोऽपि किमभिन्नं धर्मिणं परिरभते उत भिन्नम् ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭೇದವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಸ್ವನ್ಯಾಯವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ನಮಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಪ್ರಸಿದ್ಧಿಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು (ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು) ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವ-ವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿದೋಷ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ವಿಕಲ್ಪ-ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ''यदि भेद एव न प्रतीयेत तर्हि 'भेदमेव गोचरयेत् उत वस्त्वपि' इत्यादि विकल्प्य बहुयत्नैः भेदनिरासः त्वदीयोऽयुक्तः स्यात्'' ಎಂದು ನಾವು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕವು ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದೇ

ಆಗಿದೆ ಹಾಗೂ यदि विशेषणविशेष्यतया भेदः प्रतीयेत तर्हि अनवस्था स्यात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡುವಾಗ) ನೀವು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕಗಳು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ವ್ಯಾಹತಿ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧಾರಣದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಯು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಯುಕ್ತಾಂಗಹೀನತ್ವ' (ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ ಅಂಗ ಇಲ್ಲ) ಎಂಬ ಅಸಾಧಾರಣದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ತರ್ಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು 'ಯಾವುದು ಆಪಾದ್ಯ? ಯಾವುದು ಆಪಾದಕ?' ಎಂದು ತರ್ಕಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— कथञ्चात्रापादनक्रमः । यदि भेददर्शनं स्यात्तदाऽन्योन्याश्रयादिकं स्याद्यदि भेददर्शनं वास्तवं स्यात्तदाऽन्योन्याश्रयादिकं स्यादिति वा यदि भेददर्शनं धर्म्यादिसापेक्षं स्यात्तर्हीति वा । नाद्यः । यदि भेददर्शनं न स्यात्तर्हि सकलव्यवहारविधुरः परः प्रसज्येतेति प्रतितर्कपराहतत्वात् । न द्वितीयः । व्याप्तिवैकल्यात्[1] । तृतीयेऽपि सापेक्षतामात्रं निवर्तताम्[2] । दर्शनस्य किमायातम् । प्रकारान्तरासम्भवात्स्वयमपि निवर्तत इति चेन्न । प्रकारान्तरेण निर्वाहकल्पनस्य शक्यत्वेन[3] प्रतीतेरपन्हवायोगात् । अन्यथा स्वाभिलषितस्याप्यभेदस्यासिद्धेरुक्तत्वात् ।

ಅನುವಾದ : ನಿಮ್ಮ ತರ್ಕದ ಆಕಾರವೇನು?

---

1. वास्तवान्योन्याश्रयादेरदर्शनेन यत्र वास्तवत्वं सत्यत्वमित्यर्थः तत्र अन्योन्याश्रयादीत्यापाद्यापादकयोः व्याप्तिवैकल्यादित्यर्थः । (वादा-राघ)
2. धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिसापेक्षत्वप्रयुक्तं अन्योन्याश्रयादिकं धर्म्यादिप्रतीतिसापेक्षत्वमेव निवर्तयेन्न तु दर्शनमित्यर्थः । (वादा-राघ)
3. भेदस्य स्वरूपत्वेन निर्वाहस्य वक्ष्यमाणत्वात् । (वादा-राघ)

(1) ''यदि भेददर्शनं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयादिकं स्यात्'' ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ (2) ''यदि भेददर्शनं वास्तवं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयादिकं स्यात्'' ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಅಥವಾ (3) ''यदि भेददर्शनं धर्म्यादिसापेक्षं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयादिकं स्यात्'' ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

(1) 'यदि भेददर्शनं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयादिकं स्यात्' (ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ) ಎಂದು ತರ್ಕ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ —

''व्याप्तिस्तर्काप्रतिहतिरवसानं विपर्यये ।
अनिष्टाननुकूलत्वे इति तर्काङ्गपञ्चकम्'' ॥

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಪ್ರತಿತರ್ಕ ಅಪ್ರತಿಹತಿ, ವಿಪರ್ಯಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನ, ಆಪಾದ್ಯಸ್ಯ ಅನಿಷ್ಟತ್ವ, ಪರಸ್ಯ ಅನನುಕೂಲತ್ವ ಎಂಬ ಐದು ಅಂಗಗಳು ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಈ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿತರ್ಕ-ಅಪ್ರತಿಹತಿ ಎಂಬ ಅಂಗವಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ :- ನೀವು ಈ ರೀತಿ ತರ್ಕ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ''यदि भेददर्शनं न स्यात् तर्हि सकलव्यवहारविधुरः परः प्रसज्येत'' (ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, 'ಇದು ಪ್ರಮಾಣ-ಇದು ಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸ' 'ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೂಷಣ-ಪರಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೂಷಣ' 'ಇದು ನಿತ್ಯವಸ್ತು-ಇದು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬುದಾಗಿ ನಮಗೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿತರ್ಕ ಅಪ್ರತಿಹತಿ' ಎಂಬ ಅಂಗರಾಹಿತ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಾಂಗಹೀನವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ತರ್ಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(2) ಇನ್ನು 'यदि भेददर्शनं वास्तवं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयादिकं स्यात्' ಎಂದು ತರ್ಕದ ಆಕಾರವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ತರ್ಕ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ यत्र वास्तवत्वं (वास्तवत्वं नाम सत्यत्वं) तत्र अन्योन्याश्रयः ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತ್ವ(ಸತ್ಯತ್ವ)ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ) ಆ ರೀತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ यत्र वास्तवत्वं तत्र अन्योन्याश्रयः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ यदि भेददर्शनं वास्तवं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयः स्यात् ಎಂಬ ತರ್ಕವೂ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಅಂಗದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಾಂಗಹೀನವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ತರ್ಕವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

(3) ಕೊನೆಯದಾಗಿ यदि भेददर्शनं धर्म्यादिसापेक्षं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयादिकं प्रसज्येत ಎಂಬ ತರ್ಕದ ಆಕಾರವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ''न चान्योन्याश्रयादिकं अङ्गीकर्तुं शक्यते । तस्मान्न भेददर्शनं धर्म्यादिसापेक्षं'' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಪರ್ಯಯಪರ್ಯವಸಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾ-ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಈ ತರ್ಕವು ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಬರಬೇಕು. ಬೇರೆ (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ - ಯಾವುದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೇ ಬರುವ) ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ತರ್ಕದ ವಿಪರ್ಯಯಪರ್ಯವಸಾನದಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವವು ನಿರಾಕೃತವಾದರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ತರ್ಕವು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ

'ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಬರಲು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇ ತಪ್ಪು. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಬರಲು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದು ಯಾವುದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಬರಲು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಬರಬೇಕು. ಬೇರೆ (ಸ್ವತಂತ್ರ-ವಾಗಿ ಬರುವ) ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಬರುವುದಾದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶೇಷತಃ ಅಭೇದಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೇ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಮುಂದೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಈ ಮೂರನೇ ತರ್ಕದಿಂದ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ, ನಿರಾಕರಿಸಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಈ ಮೂರನೇ ತರ್ಕವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಶುಷ್ಕವಾದ ಈ ತರ್ಕಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಬರುವುದಾದರೆ ಆ ಮಾರ್ಗವು ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರರೂಪವಾಗಿ 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ್ಯಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೇ ಭೇದಜ್ಞಾನ-ವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— इयं चात्र दर्शनस्थितिः । न भेदो युगधर्मः[1] । किन्त्वेकस्य धर्मोऽपरेण निरूप्यः । [2]इमौ भिन्नावित्यत्रापि स्तम्भात्कुम्भस्य भेदः कुम्भात्स्तम्भस्य भेद इत्येवार्थः । अनयोर्भेद इति तूभयधर्मिकं भेदद्वयमेव । एकवचनं त्वनयोः स्वरूपमितिवत्[3] । स च भेदो धर्मिणः स्वरूपमेव[4] । अन्यथा स्वरूपं प्रतीयमानं सर्वात्मना प्रतीयेत । तथा चात्मन्यपि घटोऽहमिति प्रतीतिप्रसङ्गः । न हि दृष्टपदार्थस्य पुरुषस्य वस्त्वन्तरात्तस्य भेदे संशयः क्वचिद्दृष्टः ।

ಅನುವಾದ : ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇದೆ.

(ಪ್ರಮೇಯ 1) ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗವು ದ್ವಿಷ್ಠವಾದಂತೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಒಂದೇ ಸಂಯೋಗವು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವಂತೆ ಭೇದವು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದ್ವಿಷ್ಠವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಭೇದವು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಒಂದರ ಧರ್ಮವಾಗಿ (ಅನುಯೋಗಿಯ ಧರ್ಮವಾಗಿ) ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ) ನಿರೂಪ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, घटः पटात् भिन्नः ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಭೇದವು ಅನುಯೋಗಿಯಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪಟದಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಟನಿರೂಪಿತವಾದ ಭೇದವು ಘಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದರ್ಥ.

---

1. 'एक एव भेद उभयधर्म इति नेत्यर्थः' । (विष्णुतत्वनिर्णयटिप्पणी-श्रीनि) 'संयोगश्च विभागश्च भेदश्चैव पृथक् पृथक्' इत्यादिना अन्यत्र द्विष्टत्वनिरासेन अन्यतरमात्राश्रितत्वसमर्थनादिति भावः ।
(विष्णुतत्वनिर्णयटिप्पणी-पाण्डुरङ्गि)
2. घटपटौ भिन्नावित्यत्रापि घटात्पटो भिन्नः पटात्घटो भिन्न इत्येवार्थः ।
(वि.त.नि.टीका)
3. एकवचनन्तु घटपटयो रूपमितिवत् समुदायापेक्षम् । (वि.त.निर्णयटीका)
4. 'भावाभावस्वरूपत्वान्नान्योन्याभावता पृथक्' ।
''तादात्म्यप्रतियोगिकोऽभावोऽन्योन्याभावः । भेद इति यावत् । स च यदधिकरणः तत्स्वरूपमेव । न तु प्रागभावादिवत् पृथक्प्रमेयम् ...''।
(तत्वविवेकः-टीका)

ಹಾಗಾದರೆ, [1]घटपटौ भिन्नौ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ (भेदः अनयोः अस्ति इति भिन्नौ) भिन्नौ ಅರ್ಥಾತ್ भेदवन्तौ ಎಂದು ದ್ವಿವಚನಪ್ರಯೋಗವು ಇರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಭೇದವು ಎರಡರಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಭೇದವು ದ್ವಿಷ್ಠವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ भिन्नौ ಎಂಬ ದ್ವಿವಚನಪ್ರಯೋಗವು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, घटपटौ भिन्नौ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ भेदौ अनयोः स्त इति भिन्नौ ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಘಟನಿರೂಪಿತವಾದ ಭೇದವು ಪಟದಲ್ಲಿ-ಪಟನಿರೂಪಿತವಾದ ಭೇದವು ಘಟದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ भिन्नौ ಎಂಬ ದ್ವಿವಚನಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, भिन्नौ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ भेदः अनयोरस्ति ಎಂಬುವಂತೆ भेदौ अनयोः स्तः ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ (घटपटौ भिन्नौ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ) ಆ ರೀತಿ ಉತ್ತರ ನೀಡಬಹುದು. ಆದರೆ घटपटयोः भेदः ಎಂಬುವಲ್ಲಿ भेदः ಎಂದು ಏಕವಚನಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿರುವುದರರಿಂದ ಒಂದೇ ಭೇದವನ್ನು ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

भेदः ಎಂದು ಕೇವಲ ಏಕವಚನಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಒಂದೇ ಭೇದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ घटपटयोः स्वरूपं ಎಂಬುವಲ್ಲಿ स्वरूपं ಎಂದು ಏಕವಚನಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ स्वरूपं ಎಂದು ಏಕವಚನಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೂ जातौ एकवचनं (ಸಮುದಾಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಕವಚನಪ್ರಯೋಗ) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು

1. ಮೂಲದಲ್ಲಿ स्तम्भात्कुम्भस्य भेदः कुम्भात्स्तम्भस्य भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ತಂಭ-ಕುಂಭಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೂ, ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಪ್ಪುವಂತೆ घटपटयोः भेदः ಎಂಬುವಲ್ಲಿಯೂ जातौ एकवचनं (ಭೇದ ಸಮುದಾಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಕವಚನಪ್ರಯೋಗ) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದ घटपटौ भिन्नौ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ घटपटयोः भेदः ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟದ ಭೇದ. ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಭೇದ. ಹೀಗೆ ಘಟಧರ್ಮಿಕ-ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಪಟಧರ್ಮಿಕ-ಘಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದದ್ವಯಗಳಿವೆ. ಹೊರತು ಸಂಯೋಗದಂತೆ ಭೇದವು ದ್ವಿಷ್ಠವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ.

(ಪ್ರಮೇಯ 2) ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಪಟಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಪಟಭೇದವು ಇಲ್ಲ (ಘಟ-ಪಟಭೇದ ಎರಡೂ ಒಂದೇ) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಪಟಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ (ಘಟ-ಪಟಭೇದಗಳು ಒಂದೇ) ಎಂದೇ ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಘಟವೇ ಬೇರೆ. ಪಟಭೇದವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲ, ಘಟವೇ ಬೇರೆ ಪಟಭೇದವೇ ಬೇರೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ "अयं घटः ಎಂದು ಘಟವು ತೋರುವಾಗ ಆ ಘಟವು घटः पटादिसर्वपदार्थाभिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪಟಾದಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಲಿ" ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

("यदि भेदः न धर्मिस्वरूपः तदा प्रतीयमानं घटस्वरूपं पटादिसर्वपदार्थाभिन्नतया प्रतीयेत" ಎಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ).

ಘಟವು ತೋರುವಾಗ ಪಟಾದಿಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತಖಂಡನಾರ್ಹ. ಏಕೆಂದರೆ, ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸರ್ವಾಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಾದರೆ, (ಘಟಾದಿಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ) ತಾನು ತೋರುವಾಗ (प्रतीयमान: अहं घटो वा ? न वा ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವಾಗಲೀ अहं घट एव ಎಂಬ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಆದರೆ ಘಟಾದಿಧರ್ಮಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಘಟಾದಿಗಳು ಪಟಾದಿ-ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ಯಾರಿಗೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ अहं घटो वा ? न वा ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವಾಗಲೀ अहं घट एव ಎಂಬ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸರ್ವಾಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ತೋರುವ ಘಟವು ಪಟಾದಿಸಕಲ-ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಲಿ' ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಒಂದೇ. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಈ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಾದಿಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿದೆ. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಟಾದಿಸರ್ವ-ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವು ಘಟಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅಂದಮೇಲೆ अयं घट: ಎಂದು ಘಟವು ತೋರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪಟಾದಿ-ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಭೇದವೂ ತೋರಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಿಯು

1. संशयादिस्थलेऽपि सर्वतो भेद: प्रतीयत एवेत्युक्तम् । तत्कुत इति चेन्न। भेदस्य सर्वथाऽ प्रतीतावात्मनि प्रतीयमान: अहं किं देवदत्तोऽथवा घट इत्यादिसंशयो घट एवेति विपर्ययो वा स्यात्, नैवमस्तीत्याह न हीति । न ह्यात्मन्यहं देवदत्तो न वेति कस्यचित् संशयो भवति । (वि.त.निर्णयटीका)

ತೋರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇತರ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಭೇದವೂ ತೋರುವುದರಿಂದ (ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ-ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ), ಆತ್ಮನು ತೋರುವಾಗ अहं घटो वा ? न वा ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವಾಗಲೀ अहं घट एव ಎಂಬ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಬರುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಲಿ' ಎಂಬ ಬಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ತೋರುವ ವಸ್ತು (ಸ್ವೇತರ) ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುವ ಅನುಭವಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದರಿಂದ (ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣ ಇರುವುದರಿಂದ) 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ನಂತರ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕವನ್ನು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— न च सर्वतो व्यावृत्त्यनुभवे सार्वज्ञापत्तिदोषः[1] । सामान्यतः सर्वस्य साक्षिसिद्धत्वाङ्गीकाराच्च । अन्यथा सार्वत्रिकव्याप्तिपरिज्ञानासम्भवेन सर्वानुमानतर्कोच्छेदप्रसङ्गः । न च विशेषज्ञानापेक्षा । भेदस्वरूपमात्रप्रतीतेस्तदनपेक्षणात् । न च संशयाभावप्रसङ्गः । [2]कुतश्चिद्या-

1. न च सर्वज्ञताऽपातो दोषः । सामान्यतः सर्वव्यावृत्तिज्ञानस्य उच्यमानत्वात् सामान्यतः सर्वज्ञानस्य च प्राणभृन्मात्रवृत्तित्वात् ।
(वि.त.निर्णयटीका)

2. अयमभिप्रायः । एक एव खल्वेकस्य वस्तुनो भेदोऽनेकत्वे प्रमाणाभावात् । स च वस्तुप्रतीतौ प्रतीयत एव किन्तु तस्य घटप्रतियोगिकत्वं पटप्रतियोगिकत्वमित्यादयोऽनन्ता धर्माः । तत्र भेदनिष्ठो यत्प्रतियोगिकत्वरूपो धर्मः सादृश्यादिवशान्न प्रतीयते तत्र संशयादिकमुत्पद्यते । न तु तत्रापि भेदस्याप्रतीतिः । अतः संशयादेरन्यथोपपत्तेः न तदर्थं धर्मिप्रतीतौ भेदाप्रतीतिरङ्गीकार्या, यया भेदस्यास्वरूपत्वं भवेदिति । (वि.त.निर्णयटीका)

वृत्तस्य वस्तुनः प्रतीतावपि व्यावृत्तिविशेषाग्रहणवशादेव संशयोपपत्तेः । अन्यथा सर्वकोटचवलम्बी संशयः स्यात् ॥ छ ॥ भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वसमर्थनम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಲಿ' ಎಂಬ ಬಾಧಕವಿರುವಂತೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ ನಿಮಗೂ ಬಾಧಕವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದು ಏನೆಂದರೆ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಘಟವು ತೋರುವಾಗ ಘಟದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವೂ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೇದವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿನಿರೂಪ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಆ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಘಟವನ್ನು ಕಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ) ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬಾಧಕ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಬಾಧಕವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ವಿಧ. (1) ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ. (2) ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ ಎಂಬುದಾಗಿ (ವಿಶೇಷತಃ) ತತ್ತತ್‌ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವೇನ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ

सर्वं सामान्यतो यस्मात् साक्षिणैवानुभूयते ।

ಎಂದು (ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನೀನೂ ಸಹ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, घटः अभिधेयः प्रमेयत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ यत् प्रमेयं तत् अभिधेयं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಅಭಿಧೇಯತ್ವ-ಗಳು ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ यत्प्रमेयं तदभिधेयं ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಇದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅಭಿಧೇಯತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪ್ರಮೇಯತ್ವ-ಅಭಿಧೇಯತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಪ್ರಕೃತ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪ್ರಮೇಯತ್ವ-ಅಭಿದೇಯತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ यत् प्रमेयं तत् अभिधेयं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧೂಮ-ಧೂಮಾಭಾವಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ यत्र धूमः तत्र वह्निः, यत्र वह्न्यभावः तत्र धूमाभावः ಎಂಬ ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನಗಳು ತರ್ಕಗಳು ಉಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'सर्वं' 'सर्वे जनाः' ಎಂದು ಸರ್ವಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೂ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗದೇ ಹೋಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೀನೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ ಎಂಬುದಾಗಿ ತತ್ತತ್‌ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವೇನ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಸರ್ವ

ಪದಾರ್ಥಗಳ (ಸಾಮಾನ್ಯತಃ) ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾನ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

'घटः पटात् भिन्नः' 'घटः स्तम्भात् भिन्नः' ಎಂಬುದಾಗಿ पटप्रति-योगिकत्वेन स्तम्भप्रतियोगिकत्वेन (तत्तद्व्यक्तित्वेन) ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥ-ಗಳ ವಿಶೇಷಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ घटः पटादि सर्वपदार्थेभ्यो भिन्नः ಎಂಬುದಾಗಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಭೇದಜ್ಞಾನ-ವಾಗಲು ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ-ಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ (ಧರ್ಮಿಯಾದ) ಪುರುಷನ ಜ್ಞಾನವಾದರೇ (ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಅನ್ಯತರಕೋಟಿನಿಶ್ಚಾಯಕ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಿಗದೇ) अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा ಎಂದು ಸಂಶಯ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಪ್ರಕೃತ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಪುರುಷನ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಣು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಆದಂತೆಯೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಈ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶಯವೇ ಬರದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು

ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೇ ನಿಜ. ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ (ಧರ್ಮಿಯಾದ) ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸಾದೃಶ್ಯರೂಪದೋಷವಶಾತ್ ಸ್ಥಾಣು-ಪುರುಷರ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಸಾದೃಶ್ಯ ದೋಷವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಣುಪುರುಷರ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸ್ಥಾಣು-ಪುರುಷರ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗದ ಕಾರಣ अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಥವಾ, ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು ಅನೇಕವಾದರೆ ಭೇದಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು ಅನೇಕವಾದರೂ ಧರ್ಮಿಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಭೇದವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಿಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಭೇದಗಳೂ ಅನೇಕ-ವಾಗಿರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಭೇದವು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ- ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಟಾದಿಸರ್ವ-ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವು ಒಂದೇ. ಆ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಘಟಪಟಾದಿಸರ್ವ-ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಆಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಂಶಯ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ ಆ ಘಟಪಟಾದಿಸರ್ವಪದಾರ್ಥಭೇದದಲ್ಲಿ (ಭೇದ ಒಂದೇ ಆದರೂ) घटप्रतियोगिकत्व, पटप्रतियोगिकत्व ಹೀಗೆ ಅನೇಕಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಭೇದದಲ್ಲಿ घटप्रतियोगिकत्व पटप्रतियोगिकत्व ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾದೃಶ್ಯ-ರೂಪದೋಷವಶಾತ್ ಆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಣುಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವ ಪುರುಷ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವಗಳು ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ

ಧರ್ಮಗಳು ತೋರಿದರೂ ಸ್ಥಾಣುಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವ ಪುರುಷಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವ-ಗಳು ಮಾತ್ರ ತೋರದ ಕಾರಣ अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा ಎಂದು ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮಿ ತೋರಿದಾಗಲೂ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಭೇದವೇ ತೋರದಿದ್ದರೆ अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा ಎಂದು ಸ್ಥಾಣುತ್ವ-ಪುರುಷತ್ವಕೋಟಿಕ ಸಂಶಯವೇ ಬರಬೇಕು? ಕಿಂತು इदं सर्वं भवति न वा ಎಂಬುದಾಗಿ ಸರ್ವತ್ವಕೋಟಿಕವಾದ ಸಂಶಯವೇ ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ-ಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾಪತ್ತಿ, ಸಂಶಯಾನುಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ತೋರುವಾಗ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದರಿಂದ 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೇ' ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನಿಃಶಂಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ''ನಿಜ. ನೀವು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಲಿ. ಆದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ? ಎಂದರೆ ಆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

कालादेः साक्षिसिद्धत्वसमर्थनम्

वादावली —— स्वरूपत्वेन च भेदस्यानेकप्रतीत्यभावान्नान्योन्याश्रयादेरवकाशः[1] ।

1. स च भेदो धर्मिणः स्वरूपमेव । तेन धर्मिप्रतीतिरेव भेदप्रतीतिरिति प्रतीतिद्वयाभावान्नान्योन्याश्रयत्वम् । (वि.त.निर्णयटीका)

ಅನುವಾದ : घटः पटात् भिन्नः ಎಂದು ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನಾಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ) ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಆ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (प्रतियोगिनः भिन्नत्वेन ज्ञातस्यैव धर्मित्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ'' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ (ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನವೇ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ) ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ (ಪರಸ್ಪರ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ 'ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು' ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಸರಿ. ಆದರೆ ಭೇದವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಸ್ವರೂಪವಾಗದ ಕಾರಣ, ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನಾಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ) ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪಟದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ (धर्मिणः भिन्नत्वेन ज्ञातस्यैव प्रतियोगित्वं ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ) ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, घटः पटात् भिन्नः ಎಂದು ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ಪಟ)ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು ಸರಿ. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ಪಟ)ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ पटः घटात् भिन्नः ಎಂದು ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ (ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪಟವೇ

ಧರ್ಮಿಯಾಗುತ್ತದೆ) ಆ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯಾದ ಪಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ಪಟ)ಜ್ಞಾನವೇ ಭೇದಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ-ವಾಗಬೇಕು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

घटः पटात् भिन्नः ಎಂದು ಧರ್ಮಿ(ಘಟ)ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಪಟಭೇದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ पटः घटात् भिन्नः ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ಪಟ)ಸ್ವರೂಪ-ಭೂತವಾದ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. पटः घटात् भिन्नः ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ(ಪಟ)ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ घटः पटात् भिन्नः ಎಂದು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಜ್ಞಾನಗಳು (ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಭೂತ-ಭೇದಜ್ಞಾನ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಸ್ವರೂಪಭೂತಭೇದಜ್ಞಾನಗಳು) ಪರಸ್ಪರ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಆ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿತ್ವ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಕಿಂತು,

सर्वं सामान्यतो यस्मात् सर्वैरेवा(साक्षिणैवा)नुभूयते ।
तस्मात् व्यावृत्तता सर्वैः सर्वस्मात् अनुभूयते ॥

ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ (ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಇರುವುದರಿಂದ), ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥರೂಪ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸೌರಭವು सुरभि चन्दनखण्डं ಎಂದು ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ವಿಷಯವಾಗುವಂತೆ, ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಘಟವು ವಿಷಯವಾದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥ-ಗಳೂ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ) ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ) ಧರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎರಡೂ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಶಂಕಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ''ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಇದರ ಮೇಲೆ (ನಾವು ಆಡಿದ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ) ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— अस्ति[1] तावदस्तीदमित्यत्र वर्तमानकालो वस्तुना[2] सहैवानुभूयते साक्षिणेति । तदुक्तम् ।

तदेतदिति सर्वं च दृश्यं वा स्मृतिगोचरम् ।
साक्षिसिद्धेन कालेन खचितं ह्येव वर्तते ॥ इति ।

न ह्यानुमानिकः कालः कालसिद्ध्यसिद्ध्योः सिद्धसाधनाश्रयासिद्धिभ्यां तमेव पक्षीकृत्यानुमानस्यानुत्थानात् । नापि तत्सम्बन्धिनः कस्यचित्पक्षीकारेणानुमानप्रवृत्तिः । [3]कालवृत्तिमन्तरेण तेन साहचर्यस्मरणाद्यसम्भवात् ।

ಅನುವಾದ : 'ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ ರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

घटोऽस्ति पटोऽस्ति (वर्तमानकालसम्बद्धः) ಎಂದು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ವಿಷಯವಾಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

''तदेतदिति सर्वं च दृश्यं वा स्मृतिगोचरम् ।
साक्षिसिद्धेन कालेन खचितं ह्येव वर्तते'' ॥

---

1. अस्ति वर्तमानकालसम्बद्धमित्यर्थः । तावच्छब्दः क्रमार्थः । इदं घटादि ।
2. वस्तुना सहैव वस्तुसम्बद्धत्वेनैवेति तावदस्तीत्यन्वयः । तथा च साक्ष्युपनीतः कालः चाक्षुषप्रत्यक्षे भासत इति भावः । (वादा-श्रीनि)
3. कालगोचरवृत्तिं कालप्रतिभासमन्तरेण तेन कालेन साहचर्यस्मरणासम्भवात् व्याप्तिस्मरणासम्भवादित्यर्थः । (वादा-राघ)

तत् इति स्मृतिगोचरं = सोऽयं घटः ಮೊದಲಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವ वा = ಅಥವಾ एतत् इति दृश्यं = अयं घटः ಮೊದಲಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವ सर्वं = ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು साक्षिसिद्धेन कालेन खचितमेव वर्तते = ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲದಿಂದ (ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ) ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. हि = ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಇರುತ್ತವೆಯೋ

'तस्मान्न तं विना किञ्चित् स्मर्तुं द्रष्टुमथापि वा' ।

तस्मात् = ಆ ಕಾರಣದಿಂದ तं विना = ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೇ (ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ) किञ्चित् = ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ स्मर्तुं = ಸ್ಮರಿಸಲು द्रष्टुं = ನೋಡಲು न शक्यं = ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಿತಿ, ಶಾಬ್ದಬೋಧ, ಸ್ಮೃತಿ ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲವು ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ವಿಷಯವಾಗೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕಾಲರೂಪವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರುವುದರಿಂದ (ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲ ಎಂಬ ವಸ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ), ''ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಉಪನಯಮರ್ಯಾ-ದಯಾ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ'' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವಾಗ 'ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆದರೆ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದರೆ, ಪರಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಆಂತರಿಕ(ಮಾನಸ)ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಎರಡು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ

ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಆದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಮಹತ್ವಸಮಾನಾಧಿಕರಣ ಉದ್ಭೂತರೂಪವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು' ಎಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜಕ ವಾದ ಮಹತ್ವಸಮಾನಾಧಿಕರಣ ಉದ್ಭೂತರೂಪವು ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಿದ್ದರೂ ಉದ್ಭೂತರೂಪ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಮಹತ್ವ-ಸಮಾನಾಧಿಕರಣ ಉದ್ಭೂತರೂಪವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಮಹತ್ವಸಮಾನಾಧಿ ಕರಣ ಉದ್ಭೂತರೂಪವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ-ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾನಸ(ಆಂತರಿಕ)ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಕೇವಲ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಆಂತರಿಕ (ದೇಹದ ಒಳಗೆ ಇರುವ)ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ (ದೇಹದ ಹೊರಗೆ ಇರುವ)ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ) ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಸುಖಾದಿಗಳಂತೆ ಆಂತರಿಕಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಘಟಾದಿಗಳಂತೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥ. ಆ ಕಾರಣ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು, ಶಬ್ದ(ಆಗಮ)ರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವು ವಿಷಯ-ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡ-ಮೂಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ (ಕಾಲವ್ಯವಹಾರದಿಂದ) ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಾಲವು ಶಬ್ದವೇದ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡ-ಮೂಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೇದ್ಯವಾದ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಈಗಲಾದರೋ ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡ-ಮೂಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವು ಶಬ್ದವೇದ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಶಬ್ದರೂಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಆಗಮರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಆಗಮರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಆಗಮಗಳಿಂದ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ-ದಿಂದ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಈರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಕಾಲವನ್ನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅನುಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಕಾಲವನ್ನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲವೇ ಪಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಕಾಲವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ? ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೋ?

ಕಾಲವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ, ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಪಕ್ಷವೇ (ಧರ್ಮಿಯೇ) ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವನ್ನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಕಾಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧರ್ಮದ (ಹೇತುವಿನ) ಅನುಭವ-ವಾದಾಗ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣೆ ಬಂದು ಆ

ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅನುಮಾನ. ಈ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧ್ಯಸಂಬಂಧವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರಮಿತಿಯನ್ನು (ಅನುಮಿತಿ-ಯನ್ನು) ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅನುಮಿತಿಯು ಬರ-ಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಷಯಕವಾದ ಸ್ಮರಣರೂಪಜ್ಞಾನ, ಪಕ್ಷಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ಅನುಭವರೂಪಜ್ಞಾನಗಳು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಈ ಸ್ಮರಣರೂಪ-ಅನುಭವರೂಪ-ಜ್ಞಾನಗಳು ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವಾಗ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಕಾಲದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ಸ್ಮೃತಿ-ಅನುಭವರೂಪಜ್ಞಾನಗಳಿಗಾಗಿ (ಅನುಮಾನ-ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ) ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಸ್ಮರಣಾದಿಗಳು ಆಗದ ಕಾರಣ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯರ್ಥಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ 'ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ मानाधीना मेयसिद्धिः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂದಮೇಲೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ-ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮರೂಪವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಪರಿಶೇಷತಃ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೇಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.''

ಅವತಾರಿಕೆ : ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬುವುದು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ-ವಾದರೆ, ಕಾಲವು ಅನುಮೇಯವಾದ ವಸ್ತು (ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಪದಾರ್ಥ) ಎಂಬುವುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆ ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಆ ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— अत्र केचिदाहुः । बहुतरणिपरिस्पन्दान्तरितजन्मत्वं परत्वम् । अल्पतरसूर्यसञ्चारान्तरितजनिमत्त्वं चापरत्वम् । एकतपनप्रचार-विशिष्टत्वं यौगपद्यम् । अनेकतद्विशिष्टत्वमयौगपद्यम् । बहुतपनक्रिया-विशिष्टत्वमक्षिप्रत्वम् । कतिपयक्रियाविशिष्टत्वं क्षिप्रत्वम् । तत्प्रत्ययैरनुमेयः कालः । तरणिपरिस्पन्दा हि पदार्थसार्थे विशिष्टप्रत्ययहेतुतया स्वप्रत्यासत्ति-मपेक्षन्ते । विशिष्टव्यवहारजनकत्वात् । चन्दनसौरभवत् । स च सम्बन्धः परम्परया वाच्यः । साक्षादसम्भवात् । पटविशेषणस्येव नीलिम्नः । अतः पदार्थानां तपनपरिस्पन्दैः संयुक्तसंयोगिसमवायात्मके सम्बन्धे यन्निमित्तं द्रव्यं स काल इति[1] ।

ಅನುವಾದ : ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಈ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

1. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಯೋವೃದ್ಧನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ अयं परः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರತ್ವಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರತ್ವ ಎಂದರೆ 'बहुतरणिपरि-

---

1. 'जन्यानां जनकः कालो जगतामाश्रयो मतः' (कारिकावली)
''इदानीं घट इत्यादिप्रतीतिः सूर्यपरिस्पन्दादिकं यदा विषयीकरोति, तदा सूर्यपरिस्पन्दादिना घटादेः सम्बन्धो वाच्यः । स च सम्बन्धः संयोगादिर्न सम्भवतीति काल एव तत्सम्बन्धघटकः कल्प्यते ॥
'परापरत्वधीहेतुः क्षणादिः स्यादुपाधितः' (कारिकावली)
परत्वापरत्वबुद्धेः असाधारणं निमित्तं काल एव । परत्वापरत्वयोः असमवायिकारणसंयोगाश्रयो लाघवात् अतिरिक्तः काल एकः कल्प्यत इति भावः'' । (सिद्धान्तमुक्तावली-प्रत्यक्षखण्डम्)

स्पन्दान्तरितजन्मत्वं परत्वम्' ಅಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಸೂರ್ಯನ ಬಹಳ ಸಂಚಾರಗಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರತ್ವವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

2. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಯುವಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ अयं अपरः ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪರತ್ವಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಪರತ್ವ ಎಂದರೆ 'अल्पतरसूर्यसञ्चारान्तरितजनिमत्वं चापरत्वम्' ಅಂದರೆ - ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಸೂರ್ಯನ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಚಾರಗಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪರತ್ವವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

3. ಮತ್ತು ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ युगपत् आगतौ एतौ ಎಂಬುದಾಗಿ ಯೌಗಪದ್ಯಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಯೌಗಪದ್ಯ ಎಂದರೆ 'एकतपनप्रचारविशिष्टत्वं यौगपद्यम्' ಅಂದರೆ - ಸೂರ್ಯನ ಒಂದೇ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಬ್ಬರ ಆಗಮನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಯೌಗಪದ್ಯವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

4. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ (ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ) अयुगपत् आगतौ एतौ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಯೌಗಪದ್ಯಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಅಯೌಗಪದ್ಯ ಎಂದರೆ 'अनेकतपनप्रचारविशिष्टत्वं अयौगपद्यम्' ಅಂದರೆ - ಸೂರ್ಯನ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಬ್ಬರ ಆಗಮನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಅಯೌಗಪದ್ಯವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

5. ಮತ್ತು ಬಹು ತಡವಾಗಿ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ चिरेणागतोऽयं ಎಂಬುದಾಗಿ ಚಿರತ್ವಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಚಿರತ್ವ ಎಂದರೆ 'बहुतपनक्रियाविशिष्टत्वं अक्षिप्रत्वम् (चिरत्वम्)' ಅಂದರೆ - ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಂದ ನಂತರ ಸೂರ್ಯನ ಬಹಳ ಸಂಚಾರಗಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಅವನಲ್ಲಿ ಚಿರತ್ವವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

6. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಹು ಬೇಗನೆ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (क्षिप्रेण) अचिरेण आगतोऽयं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಚಿರತ್ವಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಅಚಿರತ್ವವೆಂದರೆ 'कतिपय-क्रियाविशिष्टत्वं क्षिप्रत्वम्' ಅಂದರೆ - ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಂದ ನಂತರ ಸೂರ್ಯನ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಚಾರಗಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಚಿರತ್ವ(ಕ್ಷಿಪ್ರತ್ವ)ವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಈ ರೀತಿಯಾದ अयं परः, अयमपरः, युगपदागतौ एतौ, अयुगपदागतावेतौ, चिरेणागतोऽयं अचिरेणागतोऽयं ಎಂಬ ಆರು ಪ್ರತೀತಿಗಳಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಕಾಲ. ಆರು ಪ್ರತೀತಿಗಳಿಂದ ಕಾಲವು ಅನುಮೇಯ ಹೇಗೆ ? ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಕಾಲಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

''तरणिपरिस्पन्दाः, पदार्थसार्थे विशिष्टप्रत्ययहेतुतया स्वप्रत्यासत्तिमपेक्षन्ते (परत्वादिविशिष्टप्रत्ययजनकप्रत्यासत्तिमन्तः इति यावत्), विशिष्टव्यवहारजनकत्वात् चन्दनसौरभवत्'' ॥

ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯಶಬ್ದ-ಪ್ರಯೋಗ. ಚಂದನಖಂಡದಲ್ಲಿ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸೌರಭಜ್ಞಾನವಾದಾಗ सुरभि चन्दनखण्डम् ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ತತ್‌ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಚಂದನಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸೌರಭವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಜ್ಞಾನ-ವಿರಲೇಬೇಕು. ಚಂದನಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸೌರಭವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಚಂದನಖಂಡಕ್ಕೂ ಸೌರಭಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಲೇಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದ यत्र यत्र विशिष्टव्यवहारजनकत्वं तत्र तत्र विशिष्टप्रत्यय-जनकप्रत्यासत्तिमत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಚಂದನಸೌರಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಚಂದನಗತವಾದ ಸೌರಭವು सुरभि चन्दनखण्डं ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ विशिष्टव्यवहार-जनकत्व ವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ विशिष्टप्रत्ययजनकप्रत्यासत्तिमत्व

ವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಸೂರ್ಯಗತವಾದ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳೂ (ಸಂಚಾರಗಳೂ) अयं परः, अयमपरः ಮೊದಲಾದ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟ-ವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಚಂದನಖಂಡಕ್ಕೂ ಸೌರಭಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ, ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ವೃದ್ಧ-ಯುವಕಾದಿಗಳ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಸೂರ್ಯನ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ವೃದ್ಧಾದಿಗಳ ದೇಹ-ಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಸಂಯೋಗ-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪೋಣ ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, द्रव्ययोरेव संयोगः ಎಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ದೇಹಗಳು ದ್ರವ್ಯವಾದರೂ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ (ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೆ ಸೂರ್ಯನು [1]ಸಮವಾಯಿಕಾರಣನಾದ್ದರಿಂದ ಸೂರ್ಯನಿಗೂ-ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಯ-ವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗದ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾಗದ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಯೋಗ-ಸಮವಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ, (ಸ್ವಭಾವತಃ ಶುಕ್ಲವಾದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಕರ್ದಮ ರೂಪ ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ

---

1. 'यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम्' । ''यस्मिन् समवेतं= समवायसम्बन्धेन वर्तमानं सत् कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारण-मित्यर्थः । पटे समवायेन सत् पटगतं रूपं उत्पद्यते इति रूपं प्रति पटः समवायिकारणं इत्यादि अन्यदप्यूह्यम्''। (तर्कसङ्ग्रहः-बालबोधिनी व्याख्या)

ನೀಲರೂಪ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ) ಪಟಕ್ಕೂ ಕರ್ದಮದಲ್ಲಿರುವ ನೀಲರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗ-ಸಮವಾಯಗಳು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ದೇಹಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಸಂಯೋಗ ಉಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಸೂರ್ಯ. ಅಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾಗಿದೆ ಪರಿಸ್ಪಂದ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾ-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ದೇಹಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಹಾಗೂ ಸೂರ್ಯನಿಂದಲೂ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾ-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮೂಲಕ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಒಪ್ಪೋಣ. ಆ ದ್ರವ್ಯ ಕಾಲವೇ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳೇ ಆಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ಒಂದೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪರಿಶೇಷತಃ ಕಾಲವೇ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಮೊದಲಿಗೆ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಈ ಐದು (ಮೂರ್ತ) ದ್ರವ್ಯಗಳು ದೇಹ-ಸೂರ್ಯಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತ-ವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಐದೂ ದ್ರವ್ಯಗಳು (ವಿಭುದ್ರವ್ಯ-ಗಳಲ್ಲ) ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಕೆಲವೇ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗದ ಕಾರಣ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೇಹ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಸೂರ್ಯ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಸಂಯೋಗ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯವೆಂದರೆ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಮನಸ್ಸುಗಳು ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಆಕಾಶ, ದಿಕ್, ಆತ್ಮ ಇವುಗಳು

ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಸಂಯೋಗ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸೂರ್ಯನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ತರುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಯೋಗವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ತರಲಿ ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹ-ಸೂರ್ಯರಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯಪದದಿಂದ ಆಕಾಶ, ದಿಕ್, ಆತ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದಾಗ, (ದೇಹ-ಸೂರ್ಯರಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲ ಎಂದಾದಾಗ) ಪರಿಶೇಷತಃ "ಕಾಲವೇ ದೇಹ-ಸೂರ್ಯರಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರತೀತಿಜನಕವಾದ, ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿ-ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಕಾಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲವು ಅನುಮಾನದಿಂದ (ಸಾಮಾನ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಪರಿಶೇಷಗಳಿಂದ) ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅನುಮೇಯವಾದ (ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ) ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— तदसत् । वाच्यवाचकादिवत्स्वभावप्रत्यासत्त्यैव[1] विशिष्टप्रतीत्युपपत्तेः । अन्यथा युगपदुत्पन्नाभावादिषु यौगपद्यव्यवहारो न स्यात् । एवं परापरव्यवहारोऽपि[2] । दिश एव कल्प्यतामुभयविधपरापरत्व-व्यवहारनिर्वाहकत्वम् । अप्रसिद्धकालकल्पनात्प्रसिद्धस्यैवोपनायकताकल्पनस्य लघुत्वात् ।

---

1. स्वरूपसम्बन्धेनैव इत्यर्थः । सम्बन्धान्तरमन्तरेण विशिष्टप्रत्ययजन-कत्वस्यैव स्वरूपसम्बन्धत्वात् इत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)
2. न स्यादिति वर्तते ।

ಅನುವಾದ : ಆದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲಸಾಧಕವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಸೂರ್ಯನ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳು ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ 'ಆ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯೋಗ-ಸಮವಾಯಗಳು ಆಗದ ಕಾರಣ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿ ಸಮವಾಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಿಂತು, अयं देवदत्तः ಎಂದು ನಾಮವಿಶಿಷ್ಟ(ನಾಮಿ)ವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಹಾಗೆಯೇ घटाभाववत् भूतलं ಎಂದು ಘಟಾಭಾವವಿಶಿಷ್ಟಭೂತಲ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನಾಮ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಘಟಾಭಾವ-ಭೂತಲ ಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಗಸಮವಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳದೇ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಭಾವಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವಂತೆ, ಅವನಿಗತವಾದ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಸ್ಪಂದ ಗಳಿಗೂ ಸಹ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ अयं परः अयमपरः ಮೊದಲಾದ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವಾಗ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ :- "ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ 'परिस्पन्दाः विशिष्टप्रत्ययजनकप्रत्यासतेमन्तः विशिष्टव्यवहारजन-कत्वात् । चन्दनसौरभवत्' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ विशिष्टप्रत्ययजनक-प्रत्यासत्ति ಪದದಿಂದ 'ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಬಂಧಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪ-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

(ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಎಂದರೆ उद्देश्यसिद्धिं विना साध्यपर्यवसानं ॥ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತರಾದದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲವೇ

ಉದ್ದೇಶ್ಯ. ಪ್ರಕೃತ ಉದ್ದೇಶ್ಯವಾದ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮೂಲಕ विशिष्टप्रत्ययजनकप्रत्यासत्तिमत्व ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.)

ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ (ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧದ ವಾರಣೆಗಾಗಿ) स्वरूपसम्बन्धातिरिक्तप्रत्यासत्तिमत्वं ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುವು-ದಾದರೆ, ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಭಾವ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಸಾಧ್ಯವಾದ स्वरूपसम्बन्धातिरिक्तप्रत्यासत्तिमत्वವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ विशिष्टव्यवहारजनकत्व ರೂಪ ಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.'' (राघ-टिप्पणी)

ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವನಿಗತವಾದ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ನೀವು ಹೇಳಿದ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಹೇಳುವು-ದಾದರೆ, ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ 'युगपत् उत्पन्नौ अभावौ' 'युगपत् उत्पन्ने ज्ञाने' ಎಂದು ಯೌಗಪದ್ಯವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಅಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಯೌಗಪದ್ಯವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಆ ಯೌಗಪದ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯನ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳೇ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯೌಗಪದ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಾವಗಳಿಗೂ ಸೂರ್ಯನ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ನಿಮ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಭಾವಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧ-ವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಅಭಾವಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಅಭಾವಗಳಿಗೂ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿ-ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ

ಕಾರಣ ಯೌಗಪದ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಸಂಯುಕ್ತ-ಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ 'युगपदुत्पन्नौ अभावौ' 'युगपदुत्पन्ने ज्ञाने' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಾವ-ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಯೌಗಪದ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ अयं परोऽभावः-अयमभावोऽपरः ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಾವಗಳಲ್ಲಿ, इदं परं ज्ञानं-इदमपरं ज्ञानं ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೂಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಲಾದರೋ ಅಂತಹ युगपदुत्पन्नौ अभावौ-युगपदुत्पन्ने ज्ञाने ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾ-ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳದೇ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುತ್ತಿರಲು ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು (ಪರಂಪರಾ-ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ ಕಾಲ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು) ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, तुष्यतु दुर्जनः ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತಸಂಯೋಗಿ-ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳು ವ್ಯಾಪಕ-ವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಸ್ಪಂದ ಹಾಗೂ ಸೂರ್ಯರಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಎಂದರೆ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ದಿಕ್ಕು ವ್ಯಾಪಕ-ವಾದ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪರಿಸ್ಪಂದ-ಸೂರ್ಯರಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ದಿಕ್ಕಿಗೇ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಿ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ನೀವು ಶಂಕಿಸಿದಂತೆ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದಿಕ್ಕು ಈಗಾಗಲೇ ದಿಕ್‌ಕೃತವಾದ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟ-

ವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯದ್ವಯ (ನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ)ಜನಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಈಗಾಗಲೇ ದಿಕ್‌ಕೃತವಾದ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾಗಿರುವ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾಲಕೃತ ಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವ್ಯಾಪಕವಾದ ದಿಕ್ಕಿಗೇ ಉಭಯವಿಧವ್ಯವಹಾರಜನಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಿ' ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯದ್ವಯಜನಕತ್ವ ಕಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವಾದರೆ, ಸಹಕಾರಿಭೇದದಿಂದ ಉಭಯವಿಧಕಾರ್ಯಜನಕತ್ವವೂ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುವುದನ್ನು ವಿಶೇಷದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಈಗ ದಿಕ್‌ಕೃತಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾಗಿರುವ ದಿಕ್ಕಿಗೇ ಸಹಕಾರಿಭೇದದಿಂದ ಕಾಲಕೃತವ್ಯವಹಾರ ಜನಕತ್ವವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕಕಲ್ಪನೆ ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, धर्मिकल्पनातो वरं धर्मकल्पना (ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಹೊಸದಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ) ಎಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾಲ ಎಂಬ ಹೊಸ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಕೃತಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ಉತ್ತಮವಾದ್ದರಿಂದ, ದಿಕ್ಕಿಗೇ ಸಹಕಾರಿಭೇದದಿಂದ ಉಭಯವಿಧಪರತ್ವಾದಿ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಜನಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಿ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪ (ನಾವು ಹೇಳಿದ ದೋಷವು) ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, (1) ನಾಮ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಘಟಾಭಾವ-ಭೂತಲಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವಂತೆ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಪರಿಸ್ಪಂದಗಳಿಗೂ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೇ

ಪರಾಪರವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, (2) धर्मिकल्पनातो वरं धर्मकल्पना ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲ ಎಂಬ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿಗೇ ಸಹಕಾರಿಭೇದದಿಂದ ಉಭಯವಿಧಪರತ್ವಾದಿವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರ ಜನಕತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಉತ್ತಮವಾದ್ದರಿಂದ, (3) ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಯೋಗಿಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಅಭಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದ ಕಾರಣ ಯುಗಪತ್ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಅಭಾವ-ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ युगपदुत्पन्नौ अभावौ युगपदुत्पन्ने ज्ञाने ಎಂಬುದಾಗಿ ಯೌಗಪದ್ಯವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹಾಗೂ अयं परोऽभावः अयमपरोऽभावः ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಾಪರವ್ಯವಹಾರಗಳೇ ಕೂಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅನುಮಾನದಿಂದ (ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ-ತತ್‌ಸಂಬಂಧಘಟಕದ್ರವ್ಯತಯಾ ಪರಿಶೇಷತಃ ಕಾಲದ ಸಿದ್ಧಿ ಹೀಗೆ) ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ನೀವು (ತಾರ್ಕಿಕರು) ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾಲವು ಅನುಮೇಯವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'साक्षिसिद्धेन कालेन' ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಿದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ 'ಕಾಲವು ಅನುಮೇಯವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — शब्दाश्रयतया गगनानुमाने च [1]जातिबधिरमूकादेर्गगनानिश्चयात्सञ्चार एव कुण्ठितः स्यात् । अरूपिद्रव्येषु चक्षुर्व्यापारायोगात् । कूपोऽयं रन्ध्रमेतदित्यादौ चक्षुर्व्यापारस्यावरणाभावविषयतयाऽप्युपपत्तेः[2] । न चैवमाकाशस्यैवापन्हवः[3] । अत्रावरणाभाव इति तदाश्रयतया

झडित्येव स्फुरणात् । न चैवं गगने व्यवहारः । क्वचिदिह गगनमिति व्यवहारस्तु मूर्तवस्तुसम्बन्धवशाद्वा प्रदेशनिष्ठतया[4] वा निर्वहति । शब्दो विभुगुणो न भवति बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणत्वादिति किन्नानुमीयते । स्पर्शो न पृथिव्यादिगुणो नीरूपेन्द्रियग्राह्यत्वादिति द्रव्यान्तरं वा किमिति न लभ्यते ।

[5]**ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ :** "ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಆಕಾಶವನ್ನು ಅನುಮೇಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಯಾವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆಕಾಶ ವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಘವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಕಾಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಶಬ್ದ ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ

---

1. जातीति बधिरमूकयोः विशेषणम् । जात्या उत्पत्त्यैव बधिरो जातिबधिरः, जात्या उत्पत्त्यैव मूको जातिमूक एडमूक इति यावत् । तदादेः इत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)
2. चक्षुर्व्यापारस्य मृदाद्यावरणाभावविषयप्रतीतिजनकतया अन्यथोपपत्तेः इत्यर्थः । (वादा-राघ)
3. आकाशस्य अपलापः इत्यर्थः ।
4. अंशिभूतमहाकाशस्य अप्रत्यक्षत्वेऽपि इह गगनमिति व्यवहारो घटमठावच्छिन्नैकदेशनिष्ठतया तद्विषयतयेति यावत् । (वादा-श्रीनि)
5. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಆಕಾಶವು ಅನುಮೇಯ ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಅನುವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು 'ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ'ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಶೇಷವಿಚಾರದ ನಂತರ 'ಅನುವಾದ' ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದವು ಘಟಪಟಗಳಂತೆ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'शब्दः गुणः सामान्यवत्वे सति अस्मदादिबाह्यैकेन्द्रियग्राह्यत्वात्, रूपवत्' । यत्र यत्र सामान्यवत्वे सति अस्मदादिबाह्यैकेन्द्रियग्राह्यत्वं तत्र तत्र गुणत्वं ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ರೂಪವು ರೂಪತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಚಕ್ಷು ರೂಪವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ सामान्यवत्वे सति अस्मदादिबाह्यैकेन्द्रियग्राह्यत्व ವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಗುಣತ್ವವೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದವೂ ಸಹ ಶಬ್ದತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರರೂಪವಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ सामान्यवत्वे सति अस्मदादिबाह्यैकेन्द्रियग्राह्यत्व ರೂಪ ಹೇತುವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಹೇತು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಗುಣತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಶಬ್ದವು ಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ,

शब्दः (गुण्याश्रितः) किञ्चिद्द्रव्याश्रितः गुणत्वात् रूपवत् । ಅಂದರೆ ರೂಪವು ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಒಂದು ಗುಣವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಆ ದ್ರವ್ಯ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಇವುಗಳು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಶಬ್ದವಾದರೋ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ದಿಕ್, ಕಾಲ, ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದಿಕ್, ಕಾಲ, ಮನಸ್ಸು ಈ

ಮೂರು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ವಿಶೇಷಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದವಾದರೋ

रूपं गन्धो रसः स्पर्शः स्नेहः सांसिद्धिको द्रवः ।
बुद्ध्यादि भावनान्ताश्च शब्दो वैशेषिको गुणः ॥

ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ರೂಪಾದಿವಿಶೇಷಗುಣಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷಗುಣಕ್ಕೆ ದಿಕ್, ಕಾಲ, ಮನಸ್ಸು ಈ ಮೂರು ದ್ರವ್ಯಗಳು ಆಶ್ರಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಮಾನಸ ಗುಣವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶಬ್ದವಾದರೋ ಮಾನಸಗುಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನಸಗುಣವಾಗದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೂ ಅಧಿಕರಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ದಿಕ್, ಕಾಲ, ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು ಈ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾಗದ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೇ ಶಬ್ದವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶೇಷತಃ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ, ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಆ ದ್ರವ್ಯವೇ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಯೋಗ. शब्दः अष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रितः तद्वृत्तौ बाधकवत्वे सति गुणत्वात्, रूपवत् । ಅಂದರೆ, ಶಬ್ದವು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿದ್ದು, ಸ್ವಯಂ ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂಭತ್ತನೇ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ (ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ) ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ (ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಶಬ್ದಾಧಿಕರಣವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿ, ಅದು ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಆಗಲು

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಶಬ್ದಾಧಿಕರಣವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಶೇಷತಃ) ಆಕಾಶವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾಲದಂತೆ ಆಕಾಶವೂ ಅನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಇದು ಆಕಾಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.'' (राघ-टिप्पणी)

ಅನುವಾದ : ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ, ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಆಕಾಶ' ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು शब्दः अष्टद्रव्यातिरिक्त-द्रव्याश्रितः तद्वृत्तौ बाधकवत्वे सति गुणत्वात्, रूपवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ (ಸಾಮಾನ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಪರಿಶೇಷಗಳಿಂದ) ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನೀವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ शब्दः अष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रितः तद्वृत्तौ बाधकवत्वे सति गुणत्वात्, रूपवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ (ಸಾಮಾನ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಪರಿಶೇಷಗಳಿಂದ) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಆಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದೆಯೋ (ಶಬ್ದಜ್ಞಾನ ವಿದೆಯೋ) ಅವನಿಗೆ (ಶಬ್ದಾಧಿಕರಣವಾದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು.) शब्दाश्रयतया ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾತ್ಯಾ (ಸ್ವಭಾವತಃ) ಕಿವುಡನಾದ, ಜಾತ್ಯಾ (ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ) ಮೂಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನರಹಿತನಾದ ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡನಿಗೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗುವ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವನಿಗೆ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗದಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ(ಅವಕಾಶ)ವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಚರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಆಕಾಶಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅವನ ಸಂಚಾರವೇ ಕೂಡದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡನೂ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಆ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದಾನುಮಾನದಿಂದ

ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಕಾಲದಂತೆ ಆಕಾಶವೂ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಆಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗದೇ ಇದ್ದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಸಂಚಾರವು ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನೇ ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? इह पक्षी नेह पक्षी ಎಂದು ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ (ಮಹತ್ವಸಮಾನಾಧಿ-ಕರಣವಾದ) ಉದ್ಭೂತರೂಪ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಆಕಾಶವೂ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಉದ್ಭೂತರೂಪವಿರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ರೂಪರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ) ಆಕಾಶವನ್ನು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಆಕಾಶವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ''ಶಬ್ದಾನುಮಾನದಿಂದ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೂ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದ್ಭೂತರೂಪ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಕಾಶವು ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ अयं कूपः एतत् रन्ध्रं ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಅರ್ಥಾತ್ ಕೂಪಾದಿಗಳೇ ಆಕಾಶವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶ(ಕೂಪಾದಿ)ವಿಷಯಕವಾದ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, अयं कूपः एतत् रन्ध्रं ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಆಕಾಶವಿಷಯಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ अयं कूपः एतत् रन्ध्रं ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಮೃತ್ ಮೊದಲಾದ ಆವರಣಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಆವರಣಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ಈ ಪ್ರತೀತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆವರಣಾಭಾವವು ವಿಷಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಆಕಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ.

अयं कूपः एतत् रन्ध्रं ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಆವರಣಾಭಾವವಿಷಯಕವೇ. ಹೊರತು ಆಕಾಶವಿಷಯಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ अत्र आवरणाभावः ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ अत्र ಎಂಬುದಾಗಿ ಆವರಣಾಭಾವಾಧಿಕರಣತಯಾ ಆಕಾಶವು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ[1] ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ಆವರಣಾಭಾವಾಧಿಕರಣತಯಾ ಆಕಾಶವು ಈ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನೇ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಆವರಣಾಭಾವಾಧಿಕರಣತಯಾ ಆಕಾಶವು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಆವರಣಾಭಾವದಂತೆ ಆಕಾಶವೂ ಚಕ್ಷುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಯಿತಲ್ಲ? ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ अत्र आवरणाभावः ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆವರಣಾಭಾವವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ (ವಿಶೇಷ್ಯತಯಾ) ವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಆವರಣಾಭಾವಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆವರಣಾಭಾವದಂತೆ ಆಕಾಶವು ಈ

---

1. अत्र आवरणाभावः ಎಂಬ ಈ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆವರಣಾಭಾವಾಧಿಕರಣತಯಾ ಆವರಣಾಭಾವವೇ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ स्वापेक्षया स्वस्य पूर्ववृत्तित्व ರೂಪ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಆವರಣಾಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ (ಅನಂತ ಆವರಣಾಭಾವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ) ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆವರಣಾಭಾವಾಧಿಕರಣತಯಾ ಆಕಾಶವು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಆಕಾಶವು ಉಪನಯಮರ್ಯಾದಯಾ अत्र आवरणाभाव: ಎಂಬ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಣತಯಾ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಚಾಕ್ಷುಷತ್ವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

अत्र आवरणाभाव: ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆವರಣಾಭಾವವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷಯವಾಗುವಂತೆ अत्र गगनं ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಗನವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ अत्र आवरणाभाव: ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವಂತೆ अत्र गगनं ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ (ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ) अत्र गगनं ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಬಾರಿ इह गगनं ಎಂಬುದಾಗಿ ಚಾಕ್ಷುಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ನಿಜ. ಆ ರೀತಿ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಜಪಾಕುಸುಮದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯಿರುವಾಗ ವಸ್ತುತಃ ಲೌಹಿತ್ಯವು ಜಪಾಕುಸುಮದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧರ್ಮವಾದರೂ स्फटिको लोहित: ಎಂದು ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ಲೌಹಿತ್ಯ ತೋರುವಂತೆ, ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳೇ इह ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವವು. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಾದಿಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಚಾಕ್ಷುಷತ್ವ ಇರುವುದು. ಆ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧವಶಾತ್ ಘಟಾದಿಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯನಿಷ್ಠವಾದ ಚಾಕ್ಷುಷತ್ವವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ಲೌಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುತಃ ಚಾಕ್ಷುಷತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಬರುವ इह गगनं ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಘಟಾದಿಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯವಿಷಯಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಹೊರತು ಆಕಾಶವಿಷಯಕವಲ್ಲ.

ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಅಂಶಿಯಾದ ಮಹಾಕಾಶವು ಚಕ್ಷುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಘಟಾದಿದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ತದೇಕದೇಶ-ಗಳು ಚಕ್ಷುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ इह गगनं ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತೀತಿಗಳು

ಘಟಾದ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನತದೇಕದೇಶವಿಷಯಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಹೊರತು ಅಂಶಿಭೂತ-ಮಹಾಕಾಶವಿಷಯಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಸಾಕ್ಷಾತ್) ಆಕಾಶವಿಷಯಕವಾದ ಚಾಕ್ಷುಷ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗದ ಕಾರಣ 'ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದಮೇಲೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಆಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ''ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವೇ ಆಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವಾದ ಮೇಲೆ ಅಂತಹ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಚಾರವೂ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ದೋಷ ನಿಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ शब्दाश्रयतया ಆಕಾಶಾನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವೂ ಆಕಾಶಾನುಮಾನ-ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

शब्दः अष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रितः तद्वृत्तौ बाधकवत्वे सति गुणत्वात् रूपवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ನಾವೂ शब्दः विभुगुणो न भवति बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणत्वात् रूपवत् ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನು-ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಅಂದರೆ, यत्र यत्र बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणत्वं तत्र तत्र विभुगुणत्वाभावः ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ರೂಪವು ಚಕ್ಷು ರೂಪ-ವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ बाह्येन्द्रियग्राह्य-गुणत्व ರೂಪ ಹೇತುವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ (ವಿಭುದ್ರವ್ಯವಾಗದ ಪೃಥಿವೀ-ಜಲ-

ತೇಜಸ್ಸು ಈ ಮೂರು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ) ವಿಭು ದ್ರವ್ಯದ ಗುಣವಾಗದ ಕಾರಣ विभुगुणत्वाभाव ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವಸಂಬಂಧ ಇರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತ ಪಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದವೂ ಸಹ ಶ್ರೋತ್ರ ಎಂಬ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणत्व ರೂಪ ಹೇತುವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಬ್ದವೂ ರೂಪದಂತೆ ವಿಭುದ್ರವ್ಯದ ಗುಣವಲ್ಲ.

ಶಬ್ದವು ವಿಭುದ್ರವ್ಯದ ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ದ್ರವ್ಯ ವಿಭು ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಆಕಾಶವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದದ್ದು ಆಕಾಶ ಎಂದು ನೀವು ಅನುಮಾನ-ದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಣವಾದದ್ದು ವಿಭುದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ ಅರ್ಥಾತ್ ಆಕಾಶ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಸಾಧಕವಾದ ಬೇರೆ ಹೇತು ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ಸತ್‌ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ(ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನ ಉಳ್ಳದ್ದು)ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನ ಬರುವುದರಿಂದ शब्दः नित्यः श्रावण-त्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಂತೆ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನವೂ ಸಾಧ್ಯ(ಆಕಾಶ)ಸಾಧಕ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ಆಕಾಶಸಾಧಕಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಕಾಶಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, शब्दः अष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रितः तद्वृत्तौ बाधकवत्वे सति गुणत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ, ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಅಷ್ಟದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, स्पर्शः न पृथिव्यादिगुणः नीरूपेन्द्रियग्राह्यत्वात् शब्दवत् । ಶಬ್ದವು ಹೇಗೆ ರೂಪರಹಿತ ಇಂದ್ರಿಯವಾದ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಈ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಗುಣವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಸಹ

ರೂಪರಹಿತ ಇಂದ್ರಿಯವಾದ ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಈ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ-ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೋ ಹಾಗೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ-ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಅಷ್ಟದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶಾನುಮಾನವು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ (1) 'ಹುಟ್ಟುಕಿವುಡನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಾಗದೇ ಆ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಚಾರವೂ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಇರುವುದರಿಂದ, (2) 'शब्दः विभुगणो न भवति बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणत्वात् रूपवत्' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನ ಇರುವುದರಿಂದ, (3) ಹಾಗೂ 'स्पर्शः न पृथिव्यादिगुणः नीरूपेन्द्रियग्राह्यत्वात् शब्दवत्' ಎಂದು ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾದೋಷವೂ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವು ಹೇಗೆ ಅನುಮೇಯ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ''ಆಕಾಶವೂ ಅನುಮೇಯವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ'' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಲ-ಆಕಾಶಗಳಿಗೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಕಾಲ-ಆಕಾಶಗಳಿಗೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಸಮಾನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಉಳಿದ ಸುಖಾದಿ-ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

वादावली — अत आकाशकालदिगात्ममनांसि सुखदुःखेच्छादयश्च साक्षात्साक्षिगोचराः[1] । अन्ये तु पदार्था यथायथमिन्द्रियलिङ्गागमगम्या इत्याचार्यसिद्धान्तः ॥ छ ॥ **कालादेः साक्षिसिद्धत्वसमर्थनम्** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಲ-ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವು ಅನುಪಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ,

इच्छा ज्ञानं सुखं दुःखं भयाभयकृपादयः ।
साक्षिसिद्धा न कश्चिद्धि तत्र संशयवान् क्वचित् ॥
(अ.३, पा.४. उभयलिङ्गाधिकरणम्)

ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಜ್ಞಾನಪಾದದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್, ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ, ಭಯ, ಅಭಯ, ಕೃಪಾ, ಸುಖಾದಿಗಳ ಅಭಾವಗಳು, ಪ್ರಕೃತಿ (ಅವಿದ್ಯಾ), ಪ್ರಯತ್ನ,[2] ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ (ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೇ) ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ ವಾದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿವೆ.

ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅವುಗಳ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಾನ-ಆಗಮಗಳಿಂದ ಗಮ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ, ಉದ್ಭೂತರೂಪವುಳ್ಳ ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಚಕ್ಷು ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗಮ್ಯವಾಗಿವೆ. ಪರಮಾಣು ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನುಮಾನದಿಂದ

---

1. तत्र स्वरूपेन्द्रियं साक्षी इत्युच्यते । तस्य विषयाः — आत्मस्वरूपं, तद्धर्माः, अविद्या, मनः, तद्वृत्तयः, बाह्येन्द्रियज्ञानसुखाद्याः, कालः, अव्याकृताकाशश्च इत्याद्याः । (प्रमाणपद्धतिः-प्रत्यक्षपरिच्छेदः)

2. ''साक्षिसिद्धमर्थं तावदाह इच्छेति ।
'इच्छा ज्ञानं सुखं दुःखं भयाभयकृपादयः ।
साक्षिसिद्धाः.....'
आदिपदेन **प्रयत्नद्वेषौ** एतदभावाश्च गृह्यन्ते'' ॥
(न्यायसुधा-उभयलिङ्गाधिकरणम्)

ಗಮ್ಯವಾಗಿವೆ. ಈಶ್ವರ-ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಆಗಮದಿಂದ ಗಮ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಇದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ, ''ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲವು 'इदानीं घटः' 'घटोऽस्ति' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಯ-ಮರ್ಯಾದಯಾ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳೂ (ಸರ್ವಪದಾರ್ಥರೂಪಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು) ಉಪನಯ-ಮರ್ಯಾದಯಾ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ನೀವು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಆಗ 'ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲವು' ಎಂಬ ಮಾತು ಸರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದ ಮೇಲೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವು ಇನ್ನೂ ಅನುಪಪನ್ನ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

साक्षिसमर्थनम्

वादावली — [1]प्रमाणानां प्रामाण्यनिर्वाहकत्वेन चापेक्षणीयः साक्षी[2] ।

---

1. प्रत्यक्षानुमानागमजन्यानां प्रमितीनामित्यर्थः । प्रामाण्यनिर्वाहकत्वेन प्रामाण्यनिश्चायकत्वेन । (वादा-राघ)
2. इन्द्रियशब्देन ज्ञानेन्द्रियं गृह्यते । तद् द्विविधम् । प्रमातृस्वरूपं प्राकृतं चेति । तत्र स्वरूपेन्द्रियं साक्षीत्युच्यते । (प्रमाणपद्धतिः-प्रत्यक्षपरिच्छेदः)

ಅನುವಾದ : ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಾನ-ಆಗಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರುವಿಧವಾದ ಕರಣ(ಜ್ಞಾನಸಾಧನ)ಗಳಿರುವಂತೆ ಅದರಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಿತಿ-ಶಾಬ್ದಬೋಧ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ-ಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಅನುಮಿತಿರೂಪಜ್ಞಾನ, ಆಗಮಗಳಿಂದ ಶಾಬ್ದಬೋಧ ರೂಪಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನ-ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಮಿತಿ ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ-ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ 'ಇದು ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ,

'अक्षजादेश्च मानत्वमनवस्थाऽन्यथा भवेत्'

ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಾನ-ಆಗಮಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ (ಪ್ರಮಾಣವಾದ) ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ

'यत्साक्षिणैव मानानां मानत्वमवसीयते'

ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ (3-2-1) ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಾನ-ಆಗಮಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ (ಪ್ರಮಾಣ-ವಾದ) ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ

ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಗತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ - 'ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಸಾಕ್ಷಿ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೇನು? ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆವಶ್ಯಕ-ವಾಗಿದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು (ಸ್ಥೂಲ-ವಾಗಿ) ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಜೀವನಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸ್ಥೂಲಶರೀರ ಇರುವಂತೆ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ದೇಹವೂ ಇದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶರೀರದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ[1] ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯವು ಆರು ವಿಧ. (1) ಮನಸ್ಸು, (2) ಚಕ್ಷು, (3) ಘ್ರಾಣ, (4)ರಸನ, (5) ಶ್ರೋತ್ರ, (6) ತ್ವಕ್ ಎಂದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ದೇಹದ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ 'ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇನ್ನುಳಿದ ಚಕ್ಷು ಮೊದಲಾದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದೇಹದ ಹೊರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ 'ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಪ್ರಾಕೃತವಾದದ್ದು. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ,[2] ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತನಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ವೈಕಾರಿಕಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಾಂಶಗಳೊಡನೆ ಉಪಚಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆರು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಇವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಜೀವನಿಗೂ (ಸ್ವರೂಪದೇಹಕ್ಕೂ) ಆರು

---

1. ज्ञानसाधनं इन्द्रियं ज्ञानेन्द्रियम् । (प्रमाणपद्धतिटिप्पणी-वेदेशतीर्थीया)
2. प्रकृतिपरिणामाहंकारपञ्चमहाभूतांशैः उपचितं प्राकृतमित्युच्यते । (प्रमाणपद्धतिटिप्पणी-राघवेन्द्रीया)

ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೇ. ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚಕ್ಷು ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವರೂಪದೇಹದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚಕ್ಷು ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥೂಲ-ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಕೃತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸ್ವರೂಪದೇಹದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಕೃತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪದೇಹದಲ್ಲಿರುವ (ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವ) ಮನಸ್ಸು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಚಕ್ಷು ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು (ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೆ ಇರುವಂತೆ) ಸ್ವರೂಪದೇಹಕ್ಕೂ ಇವೆ. ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಕರೆದರೆ, ಸ್ವರೂಪದೇಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಪ್ರಾಕೃತವಾದ (ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಭೂತ-ವಾದ) ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅರ್ಥಾತ್ ಮನಸ್ಸು ಎರಡು ವಿಧ. (1) ಜಡವಾದ (ಪ್ರಾಕೃತವಾದ) ಮನಸ್ಸು, (2) ಜೀವಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಮನಸ್ಸು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನಸ್ಸು ಜಡವಾದದ್ದು. (ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು). ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವ (ಸ್ವರೂಪದೇಹದಲ್ಲಿ ಇರುವ) ಮನಸ್ಸು ಜೀವಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದದ್ದು. ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪದೇಹದಲ್ಲಿರುವ, ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಮನಸ್ಸೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ (ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎಂದರೆ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಥಾವಸ್ಥಿತಜ್ಞೇಯವಿಷಯೀಕಾರಿತ್ವ. ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಈ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬೇಕು ಎಂದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿ

ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— तद्धि याथार्थ्यलक्षणं[1] किमदुष्टकरणजन्यत्वेनावसेयं दुष्टकरणाजन्यत्वेन वाऽथ प्रवृत्तिसामर्थ्येन यद्वा ज्ञानान्तरसंवादेन किं वा विसंवादाभावेनाहोस्वित्स्वतः । नाद्यः । तस्यैव दुरवधारणत्वात् । ज्ञान-याथार्थ्येन तन्निश्चये परस्पराश्रयापातः । अत एव न द्वितीयः । नापि तृतीयः । सर्वत्र ज्ञाने तदभावात् । चतुर्थस्तु सुखादिज्ञानेष्वसम्भावितः । ज्ञानमात्रसंवादेन च प्रामाण्याभ्युपगमे धारावाहिकविभ्रमो नाम न स्यात् । यथार्थज्ञानसंवादाभ्युपगमे च तस्यापि याथार्थ्यावधारणायामनवस्था स्यात् ।

ಅನುವಾದ : 'ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಯಾವುವು?

---

1. 'याथार्थ्यमेव मानत्वम्' (अनु)

''अर्थं नातिवर्तत इति यथार्थं, तस्य भावो याथार्थ्यं, तदेव मानत्वं मानशब्दप्रवृत्तिनिमित्तं मानलक्षणमिति यावत्'' '

(न्यायसुधा-नविलक्षणत्वाधिकरणम्)

''यथार्थं प्रमाणम् । अत्र यथाशब्दोऽनतिक्रमे वर्तते । अर्थशब्दश्चार्यत इति व्युत्पत्या ज्ञेयवाची । ज्ञेयमनतिक्रम्य वर्तमानं यथावस्थितमेव ज्ञेयं यद्विषयीकरोति नान्यथा तत्प्रमाणमित्यर्थः''।(प्रमाणपद्धतिः-प्रत्यक्षपरिच्छेदः)

''यथार्थज्ञानं प्रमा । न च यथाशब्दार्थानिरुक्तिः । सादृश्यस्य यथाशब्दार्थत्वात् । सादृश्यं च ज्ञानार्थयोः सत्तया । एवं च यथा सादृश्यविशिष्ट एव अर्थो यस्येति बहुव्रीह्याश्रयणे यथार्थशब्दस्याभि-धेयवल्लिङ्गं लोकसिद्धं सिद्धम् । यथाशब्दोऽनतिक्रमे वर्तत इति टीकाकारवचनं तु फलितप्रदर्शनपरतया व्याख्येयम् । ज्ञानार्थयोः सादृश्यकथनेन ज्ञानस्य अर्थानतिक्रमणस्य आवश्यकत्वाच्च'' ।।

(उपाधिखण्डनटिप्पणी-मन्दारमञ्जरी)

(1) ಜ್ಞಾನವು ದೋಷರಹಿತವಾದ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯರೂಪಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ? (2) ಅಥವಾ ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ? (3) ಅಥವಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಜನಕತ್ವ ಹೇತುವಿನಿಂದ) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ? (4) ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ ? (5) ಅಥವಾ ವಿಸಂವಾದಾಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ ? (6) ಅಥವಾ ಸ್ವತಃ (ತನ್ನಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ?

(1) ಜ್ಞಾನವು ದೋಷರಹಿತವಾದ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ದೋಷರಹಿತವಾದ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಏಕೆ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ? (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ) ಇದರಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ದೋಷರಹಿತ-ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ದೋಷರಹಿತಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

(2) ಇನ್ನು, ಜ್ಞಾನವು ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಆಗ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡ ಬಹುದು. ಆದರೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದೇ ಹೇಗೆ?

ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಾದರೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ-ವಾದರೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುವುದ-ರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದಿಂದ ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ 'ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

(3) ಇನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಜನಕತ್ವ ಹೇತುವಿನಿಂದ) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ - ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾಗುವುದು. ಉದಾ- ಇದಂ ಜಲಂ ಎಂದು ನೀರಿನ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ನೀರಿಗಾಗಿ

ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಆ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದು ಆನಂದವಾದಾಗ इदं जलं इति ज्ञानं प्रमाणं सफलप्रवृत्तिजनकत्वात् (ಇದು ನೀರು ಎಂಬ ನನ್ನ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದದ್ದು. ನನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (ज्ञानं प्रमाणं सफलप्रवृत्तिजनकत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಬಂದ ನಂತರ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೋ ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ (ವೇಗವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವಾಗ ಬಹಳ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಉದಾ-ಸೀನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ, ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ, 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

(4) ಇನ್ನು, ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾಸದ ಸಂವಾದವು ಎಲ್ಲಿ ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ (इदं जलं ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ इदं जलं ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಸಂವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ಜ್ಞಾನಾಂತರ-ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದವೇ ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ನಮಗೆ ಆನಂದವಾದಾಗ अहं सुखी ಎಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸುಖದ

ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಅನುಮಾನಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಮಗೆ ಬಂದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾಂತರಸಂವಾದವೇ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಂತರಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು ಜಲಾದಿವಿಷಯಕಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಾಂತರಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಎಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ. ಕೇವಲ ಸ್ವವಿಷಯವಿಷಯಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಕೇವಲ ಸ್ವವಿಷಯವಿಷಯಕಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಧಾರವಾಹಿಕಭ್ರಮ ಎಂಬುವುದೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಇದಂ ರಜತಂ ಎಂದು ಭ್ರಮೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಲಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶೀಘ್ರವೇ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಇದಂ ರಜತಂ, ಇದಂ ರಜತಂ ಎಂದು ಧಾರಾವಾಹಿಕಭ್ರಮೆ ಬರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಾಂತರಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಇದಂ ರಜತಂ ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಇದಂ ರಜತಂ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಂವಾದವಾಗುವುದರಿಂದ (ಅರ್ಥಾತ್ ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರೋತ್ತರಭ್ರಮಗಳು ಸಂವಾದವಾಗುವುದರಿಂದ) ದ್ವಿತೀಯಭ್ರಮಾದಿ-ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಧಾರಾವಾಹಿಕ-ಭ್ರಮೆ ಎಂಬುವುದೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪೂರ್ವ-ಪೂರ್ವಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರೋತ್ತರಭ್ರಮಗಳು ಸಂವಾದವಾದರೂ (ಉತ್ತರೋ-

ತ್ತರಭ್ರಮಗಳು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗದ ಕಾರಣ) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಂವಾದ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧಾರಾವಾಹಿಕಭ್ರಮವು ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಇದಂ ಜಲಂ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದಂ ಜಲಂ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಂ ಜಲಂ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದಂ ಜಲಂ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಆ ಇದಂ ಜಲಂ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಮತ್ತೊಂದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅದರ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಜಲಾದಿವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಂತರ-ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬಂದರೂ ಕೆಲವು ಸುಖಾದಿ-ವಿಷಯಕಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಂತರಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ, ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಧಾರಾವಾಹಿಕಭ್ರಮೆ ಎಂಬುವುದೇ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುವುದ-ರಿಂದ, ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

वादावली — न पञ्चमः । अनुपसञ्जातबाधभ्रमेष्वपि प्रामाण्यनिश्चयापातात् । पुरुषदेशकालविशेषविकल्पानुपपत्तेश्च । न षष्ठः ।

अनात्मरूपेषु मनोवृत्तिज्ञानेषु स्वयम्प्रकाशत्वासम्भवात्[1] । वेदवाक्याद्बाह्य-स्योत्पन्ने ज्ञाने तत्प्रामाण्यं तेनैव स्फुरति न वा । आद्ये न तन्निराकुर्यात् । द्वितीये कथं स्वतस्त्वसिद्धिः । अपौरुषेयत्वादियुक्तिभिः कथं वा परः पश्चात्प्रतिबोध्यते ।

ಅನುವಾದ : (5) ಇನ್ನು ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಸಂವಾದ (ಬಾಧಜ್ಞಾನ) ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ವಿಸಂವಾದ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವು-ದಾದರೆ, ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಭ್ರಮ ಬಂದು ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾದಾಗ ಅವನಿಗೆ ವಿಸಂವಾದವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವಿಸಂವಾದದ ಅಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರ ವಿಸಂವಾದದ ಅಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ವಿಸಂವಾದಾಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ?

ಅದರಲ್ಲಿ, ಯಾವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪುರುಷರಿಗೆ ವಿಸಂವಾದ ಬಂದಿದೆ. ಯಾರಿಗೆ ವಿಸಂವಾದ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು

---

1. 'अन्तःकरणवृत्तेः ज्ञानस्य जडत्वेन स्वयम्प्रकाशत्वायोगात्' ।

(वि.त.निर्णयटीका)

''एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्सम् इति औत्तरिकानुस्मृतिसिद्धात्मादि-विषयकसौषुप्तिकानुभवः तावदस्ति । स च न तावन्मन आदि इन्द्रियैः भवितुं युक्तः । तेषामुपरतत्वात् । तस्मात् साक्षिरूप एवेति साक्षिरूपचैतन्यज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वसाधिका युक्तिरस्ति । सेयं युक्तिः अन्तःकरणवृत्तिरूपे जडे ज्ञाने न प्रवर्तत इत्यर्थः'' ॥

(वि.त.निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರ ವಿಸಂವಾದಾಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಸಂವಾದಾಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಘಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ವಿಸಂವಾದ ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಘಟಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ-ವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಾಧವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ವಿಕಲ್ಪೇನ ದೇಶ-ಕಾಲ-ಪುರುಷರ ವಿಸಂವಾದಾಭಾವಗಳೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಾಯಕ ವಾಗದ ಕಾರಣ 'ವಿಸಂವಾದಾಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

6. ಕೊನೆಯದಾಗಿ 'ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ, ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಭಾಟ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕ-ವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ?

ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರು (ಪ್ರಾಭಾಕರರು) ತ್ರಿಪುಟೀಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ इदं अहं जानामि ಎಂದು ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ.[1] ಅದರಲ್ಲಿ वेद्यांश-आत्मांश-स्वात्मांश ಎಂದು ಮೂರು ಅಂಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯ-ವಾದ ಘಟ, ಅಧಿಕರಣನಾದ ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ

1. त्रिपुटीप्रत्यक्षवादिनः प्राभाकरस्य मते आत्मांशः स्वात्मांशो वेद्यांशश्चेत्यंशत्रयं ज्ञाने प्रतीयते । इदमहं जानामीति हि तन्मते ज्ञानाकारः । (वि.त.निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)

ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಜಡವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಕೂಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ इदमहं जानामि ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ಕೂಡಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ,

विमतं ज्ञानं न स्वप्रकाशं अनात्मरूपत्वात्, सुखादिवत् ।
विमतं ज्ञानं न स्वप्रकाशं कार्यत्वात्, सुखादिवत् ।
विमतं ज्ञानं न स्वप्रकाशं अनित्यत्वात्, सुखादिवत् ।
विमतं ज्ञानं न स्वप्रकाशं मनोरूपत्वात्, सुखादिवत् ।

ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ इदं अहं जानामि ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ರೀತಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

(ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಶಾಬ್ದಬೋಧ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ.) ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ?

ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯ

ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರಿರುವಾಗ 'ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಜನ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ಅಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ವೇದಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಾನೆ?

ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನ ತೋರಿದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರದ ಕಾರಣ ज्ञानग्राहक (ज्ञान) मात्रग्राह्यत्व ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಬೌದ್ಧನು ಶಂಕಿಸಿದಾಗ, वेदः प्रमाणं अपौरुषेयत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಾದಿಹೇತುಗಳಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನೀವು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಿ. ಪ್ರಕೃತ 'ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದೇ ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ वेदः प्रमाणं अपौरुषेयत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ वेदः प्रमाणं ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿಜ್ಞಾನ ಬಂದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಾದಿಹೇತುಗಳಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದದ್ದೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ घटमहं जानामि ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ಈ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ अनात्मरूपत्व ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧನಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರುತ್ತದೆ - ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ'

(ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆರನೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನು ಈವರೆಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ "ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕ-ವಾದ ಅನುಮಾನವೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ" (ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎರಡೂ ಅನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾಟ್ಟರ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— न च ज्ञानतत्प्रामाण्ययोः सहैवानुमानमिति पक्षः[1] । अनुमेयत्वे मानाभावात् । व्यवहारस्य त्वन्यथाऽप्युपपत्तेः । अपरोक्षानु-भवविरोधाच्च । ज्ञानं हि ज्ञाततया व्यवहारेण वा कार्येणानुमेयम् । न च तत्प्रामाण्याविनाभावि । शुक्तिरूप्यादौ[2] व्यभिचारात् । बाह्यागमज्ञानाना-मपि प्रामाण्यानुमानप्रसङ्गः[3] । प्रसक्तमप्यपोद्यत इति चेत्तर्ह्यपवाद-निरासाय[4] परीक्षापेक्षायां यौगपद्यभङ्गात्कुतो ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यत्वम् । तस्माज्ज्ञानग्राहकेणैव साक्षिणा तत्प्रामाण्याध्यवसायः ॥ छ ॥

साक्षिसमर्थनम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಅದೇ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್

---

1. ज्ञानतत्प्रामाण्ययोरिति षष्ठीद्विवचनम् । सहैव युगपदेव । प्रतीताविति शेषः । तथा च व्यवहारे भट्टनय इत्यङ्गीकारेण ज्ञानप्रामाण्ये सहैवानु-मीयेते । अतो न साक्षिणा तदुभयग्रह इति भावः । (वादा-श्रीनि)
2. शुक्तिरूप्यादिज्ञाने इत्यर्थः ।
3. बौद्धागमजन्यज्ञानानामपि ज्ञातताजनकत्वात् व्यवहारजनकत्वाच्चेत्यर्थः। तथा च व्यभिचार इति भावः । (वादा-श्रीनि)
4. अपवादोऽप्रामाण्यशङ्का । तन्निरासाय इत्यर्थः ।

ಜ್ಞಾನವೂ ಅನುಮೇಯ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅನುಮೇಯ ಎಂದು ಭಾಟ್ಟರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅನುಮೇಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ನಂತರ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ) ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಅನು-ಮೇಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ? 'ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ज्ञानवान् अहं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ज्ञानवान् अहं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಈ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಅನುಮಿತಿರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ज्ञानवान् अहं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಮಿತಿರೂಪಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಅನುಪಪದ್ಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ व्यवहारान्यथाऽनुपपत्ति (ಅರ್ಥಾ-ಪತ್ತಿ)ಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿರೂಪಪ್ರಮಾಣವಿರುವಾಗ 'ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥೋಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ज्ञानवान् अहं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಆದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಿತಿ-ರೂಪವಾದದ್ದು ಎಂಬುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದದ್ದು (ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು) ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ज्ञानवान् अहं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹು-ದಾದ್ದರಿಂದ, व्यवहारान्यथाऽनुपपत्ति ಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವ-ವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಅನ್ಯಥೋಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದ ರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ज्ञानं साक्षात्करोमि (घटं अपरोक्षतः जानामि) ಎಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಪರೋಕ್ಷ್ಯವು (ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು) ಅನುಭವ-ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ अपरोक्षत्वವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ज्ञानं साक्षात्करोमि ಎಂಬ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಮೇಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ (ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಪರೋಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ) ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾದದ್ದಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ಸಾಧಕದ ಅಭಾವ-ಬಾಧಕದ ಭಾವಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತ ತುಷ್ಯತು ದುರ್ಜನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ, ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ-ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ - ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, अहं ज्ञानवान् ज्ञाततावत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ज्ञातता ರೂಪ ಲಿಂಗದಿಂದ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ अहं घटज्ञानवान् घटव्यवहारात् ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರರೂಪಕಾರ್ಯಾನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಹ इदं ज्ञानं प्रमाणं ज्ञातताजनकत्वात् ಎಂದು ಜ್ಞಾತತಾಲಿಂಗದಿಂದಲೇ ಅಥವಾ इदं ज्ञानं प्रमाणं व्यवहारजनकत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಲಿಂಗದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಆದರೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ज्ञातता ಲಿಂಗದಿಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರ ಲಿಂಗದಿಂದಾಗಲೀ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ इदं ज्ञानं प्रमाणं ज्ञातताजनकत्वात् ಅಥವಾ व्यवहारजनकत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ इदं रजतं ಮೊದಲಾದ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿ-ವಿಷಯಕಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ज्ञातता ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ज्ञातताजनकत्व ಹಾಗೂ व्यवहारजनकत्व ರೂಪ ಹೇತುವಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಪಕ್ಷವಾದ (ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ) ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಜ್ಞಾತತಾದಿಂದ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರರೂಪಕಾರ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾನುಮಾನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧರ ಆಗಮದಿಂದ (ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ) ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾತತಾಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ

बौद्धागमजन्यं ज्ञानं प्रमाणं ज्ञाततजनकत्वात् व्यवहारजनकत्वात् ಎಂದು ಬೌದ್ಧರ ಆಗಮದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯ-ಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಭಾಟ್ಟರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾಪಕವಾದ ಜ್ಞಾತತಾನುಮಾನ-ವ್ಯವಹಾರಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧಾಗಮಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೂ, बौद्धागमजन्यज्ञानं न प्रमाणं अनाप्तवाक्यजत्वात्, शुक्तिरूप्यादिज्ञानं न प्रमाणं 'नेदं' इति स्फुटतरबाधकात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನಾಪ್ತವಾಕ್ಯಜತ್ವ-ಬಾಧಕಾದಿಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಾಗಮಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ-ಯಾಗಲೀ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ 'ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾಪಕವಾದ ಜ್ಞಾತತಾ-ವ್ಯವಹಾರಾನುಮಾನಗಳು ಮೊದಲು 'ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ಅಪವಾದ (ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾ)ನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಜನಕರೂಪವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದ ರೂಪವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾಪಕವಾದ ಜ್ಞಾತತಾ-ವ್ಯವಹಾರಾನು-ಮಾನಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೇ (ಇತರಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೇ) ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಯೌಗಪದ್ಯವು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ? ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಯೌಗಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ಗಳಲ್ಲಿ ಯೌಗಪದ್ಯಭಂಗ ಬರುವುದರಿಂದ ज्ञानग्राहक(अनुमान)मात्रग्राह्यत्व ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ) ಯಾವ ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣವೂ

ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ज्ञानं साक्षात्करोमि ಎಂಬ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವದ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತುಷ್ಯತು ದುರ್ಜನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ, ಬೌದ್ಧಾಗಮಜನ್ಯಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾನುಮಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುವುದರಿಂದ (ಅಲ್ಲಿ ಅಪವಾದನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಪಟ್ಟರೆ ಯೌಗಪದ್ಯಭಂಗ ಬರುವುದರಿಂದ) ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾತತಾ-ವ್ಯವಹಾರಾನುಮಾನಗಳು ಆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು (ಸಾಧಿಸಲು) ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ''ಜ್ಞಾನ ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಅನುಮಾನವೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎರಡೂ ಅನುಮೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು)'' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾಟ್ಟರ ಮತವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಅನುಮಾನವೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾಟ್ಟರ ಮತವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ''ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ಆರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ (1) ಜ್ಞಾನವು ದೋಷರಹಿತವಾದ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ (अदुष्टकरणजन्यत्वेन) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (2) ದೋಷವುಳ್ಳ ಕರಣದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ (दुष्टकरणाजन्यत्वेन) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (3) ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ (प्रवृत्तिसामर्थ्येन) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (4) ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂವಾದದಿಂದ (ज्ञानान्तर-संवादेन) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (5) ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಸಂವಾದ (ಬಾಧ-

ಜ್ಞಾನ) ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (विसंवादाभावेन) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (6) ಸ್ವತಃ (स्वत:) ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನ ದಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಈ ಆರು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಅಸಮಂಜಸವಾದ್ದರಿಂದ,

''प्रामाण्यं च स्वत एव । अन्यथाऽनवस्थानात्'' (ज्ञानं साक्षिप्रत्यक्षवेद्यम् । तत्प्रामाण्यं अपि साक्षिप्रत्यक्षवेद्यमेव)

ಎಂದು 'ತತ್ವನಿರ್ಣಯ'ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರ 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಜ್ಞಾನಗತಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಸಮಂಜಸ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಮರ್ಥನೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಜ್ಞಾನಗತಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಿ ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವವರಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

प्रमाण्यस्य स्वतस्त्वसमर्थनम्

वादावली —— स च ज्ञानं गृह्णन्नदोषं चेत्प्रमाणं न[1] चेदन्यथेत्येव व्यवस्थया गृह्णाति । तथा च नारोपितज्ञानप्रामाण्यग्रहणप्रसङ्गः । यदा त्वर्थित्वेन[2] प्रामाण्यं निश्चिचीषति तदा सजातीयविजातीयसंवादविसंवाद-

1. सदोषं चेदप्रमाणमित्यर्थः ।
2. १. अर्थित्वेन प्रामाण्यनिश्चयजन्यफलकामनया । तद्धेतुप्रामाण्यनिश्चयमिच्छति पुरुष इत्यर्थः । (वादा-राव)
   २. अर्थित्वेन निःशङ्कमर्थनिश्चयार्थित्वेन इत्यर्थः । निश्चिचीषति निश्चेतुमिच्छति । (वादा-श्रीनि)
   ३. अर्थित्वेन प्रयोजनार्थित्वेन प्रयोजने सतीति यावत् ।(वादा-उमर्जि)

भावाभावलक्षणया परीक्षया दोषाभावं निश्चित्य प्रामाण्यमवधारयति । दोषदर्शने त्वप्रामाण्यम् ।

ಅನುವಾದ : ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ज्ञानग्राहक(साक्षि)मात्रग्राह्यत्व ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ - ಆ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು, 'अदोषं चेत् प्रमाणम्' (ಈ ಜ್ಞಾನವು ದೋಷರಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ) 'सदोषं चेत् अप्रमाणम्' (ದೋಷಸಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು-ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ इदं रजतं ಎಂಬ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಕ್ಷಿಯು 'ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸದೋಷವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ 'ಜ್ಞಾನವು ಅದೋಷವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ-ಸದೋಷವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿರ್ಣಯ-ವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಯಾವಾಗ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಯಾವ ಫಲ ಸಿಗುವುದೋ ಆ ಫಲದ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು (ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆಯೋ) ಪುರುಷನು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಆವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಜಾತೀಯ-ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದಗಳ ಭಾವ, ವಿಸಂವಾದದ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದ ಎಂದರೆ [1]साक्षात्स्वविषयविषयकमानान्तर ಎಂದರ್ಥ. ಉದಾ- इदं जलं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ इदं जलं ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು

---

1. साक्षात्स्वविषयविषयकमानान्तरसंवादो हि सजातीयसंवादः । स्व-शब्देन इदं जलमिति ज्ञानं, तद्विषयो जलं, तद्विषयकं यन्मानान्तरम् इदं जलमिति ज्ञानान्तरं, तत्संवादः सजातीयसंवादः ।

(वि.त.निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)

ಜ್ಞಾನವು ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದ. ಆ ಇನ್ನೊಂದು ಜಲಜ್ಞಾನವು ಈ ಜಲಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಜಲವನ್ನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಮಾನಾಂತರ(ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣ) ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದ.

ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದ ಎಂದರೆ [1]स्वनिष्ठप्रामाण्य-व्यवस्थापनद्वारा स्वविषयविषयकमानान्तर ಎಂದರ್ಥ. ಉದಾ- इदं जलं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ जलज्ञानं प्रमाणं सफलप्रवृत्तिजनकत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅನುಮಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಜಲವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಜಲಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮೂಲಕ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅರ್ಥಸತ್ತಾಘಟಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಜಲಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಜಲಕ್ಕೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ) ಜಲವಿಷಯಕವಾದ ಮಾನಾಂತರವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನವು इदं जलं ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಸಂವಾದ ಎಂದರೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನ. ತದಭಾವ ಎಂದರೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನಾಭಾವ ಎಂದರ್ಥ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಜನ್ಯಫಲ-ಕಾಮನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಇಂತಹ ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದ-ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದಗಳ ಭಾವ, ವಿಸಂವಾದದ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ

---

1. स्वनिष्ठप्रामाण्यव्यवस्थापनद्वारा स्वविषयविषयकमानान्तरसंवादो विजातीयसंवादः । स्वशब्देन इदं जलमिति ज्ञानम् । तन्निष्ठं यत्प्रामाण्यं यथावस्थितार्थज्ञेयविषयीकारित्वरूपं तद्व्यवस्थापनद्वारा, इदं जलमिति ज्ञानविषयभूतजलविषयकं यन्मानान्तरम्, इदं जलमिति ज्ञानं प्रमाणं समर्थप्रवृत्तिजनकत्वादित्यनुमानरूपं तत्संवादो हि विजातीयसंवादः । इदमनुमानं यथावस्थितार्थज्ञेयविषयीकारित्वरूपप्रामाण्यविषयीकरणद्वारा जलसत्तावगाहि । उक्तरूपप्रामाण्यस्य अर्थसत्ताघटितत्वादिति द्रष्टव्यम् । (वि.त.निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)

ಸಹಾಯದಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸಜಾತೀಯ-ಸಂವಾದ-ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದಗಳ ಅಭಾವ-ವಿಸಂವಾದದ ಭಾವರೂಪ-ವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷನಿಶ್ಚಯವಾದಾಗ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ), ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕಮಾತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರಿ ? ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಬಹುದು.

ಅದಕ್ಕೆ 'न चाप्रामाण्यं क्वापि निरपेक्षेण साक्षिणा निश्चितचरम्' ಎಂದು ಮುಂದೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಸಂಗ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಉತ್ತರ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ನಿಜವೇ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೇ. ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ (ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದ-ವಿಜಾತೀಯ-ಸಂವಾದಗಳ ಅಭಾವ-ವಿಸಂವಾದದ ಭಾವರೂಪವಾದ) ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ-ವನ್ನು ನಿಯಮೇನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಎಂದಿಗೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ (ಸಜಾತೀಯ-

ಸಂವಾದ-ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದಗಳ ಭಾವ ವಿಸಂವಾದದ ಅಭಾವರೂಪವಾದ) ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯವನ್ನು ನಿಯಮೇನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ (ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ (ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ)ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದು-ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ನಿಯಮೇನ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ನಿಯಮೇನ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪರತಸ್ತ್ವ-ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಹೇಳಿರಿ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪ ಪರಿಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರ - 'परीक्षया दोषाभावं निश्चित्य प्रामाण्यमवधारयति' ಎಂಬ ಮೂಲದಲ್ಲಿ दोषाभावं निश्चित्य ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ (ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು) ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ರಾಯರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ परीक्षया प्रामाण्यमवधारयति ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವು ಭಗ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವಭಂಗದ ನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಕೇವಲ परीक्षया प्रामाण्यमवधारयति ಎಂದು ಹೇಳದೇ परीक्षया दोषाभावं निश्चित्य ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ 'ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ದೋಷಾಭಾವದ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷಾಭಾವದ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಇರುವುದರಿಂದ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ನಿಯಮೇನ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದ-ರಿಂದ) ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿಯಮೇನ ಸಾಪೇಕ್ಷ-ವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ (ನಮ್ಮ) ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — न च परीक्षायां परीक्षान्तरापेक्षायामनवस्था । नापि स्वपरीक्षापेक्षा । साक्षिरूपस्यानुभवस्य [1]स्वप्रकाशात्मस्वरूपत्वाभ्युपगमान्न तत्र परीक्षापेक्षा । मामहं जानामीत्यनुभवाद्विशेषबलाच्च न कर्तृकर्मभाव-विरोधः । नापि स्वानुभूतेषु परीक्षाकाङ्क्षा । तस्यादोषतया[2] संशयानव-काशात् । तदुक्तं-

सुदृढो निर्णयो यत्र ज्ञेयं तत्साक्षिदर्शनम् ।
न परीक्षाऽनवस्था स्यात्साक्षिसिद्धे त्वसंशयात् ॥ इति ।
यत्कचिद्व्यभिचारि स्याद्दर्शनं मानसं हि तत् । इति च ।

ಅನುವಾದ : ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ನಿಶ್ಚಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಅದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು

1. एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्समित्यौत्तरिकानुस्मृतिसिद्धात्मादि-विषयकसौषुप्तिकानुभवः तावदस्ति । स च न तावन्मन आदि इन्द्रियैर्भवितुं युक्तः । तेषां उपरतत्वात् । तस्मात् साक्षिरूप एवेति साक्षिरूपचैतन्यज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वसाधिका युक्तिरस्ति ।
(वि.त.निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)

2. इदमुक्तं भवति । दोषास्तावज्ज्ञानस्य डोलायमानतादर्शनेन बलवद्बाधकोपनिपातेन वा कल्प्याः । साक्षिदर्शनं च निर्णयात्मकमेव भवति न च बाध्यत इत्युपपादितं पृथगधिकरणे । अतः प्रमाणाभावान्न तत्र दोषः सम्भवति । (न्यायसुधा-उभयलिङ्ग-आधिकारिकाधिकरणे)

ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವು ದೋಷಾಭಾವ ನಿಶ್ಚಯಮೂಲಕವೇ ಆಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೂ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೂ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗದಿದ್ದರೆ (ಸ್ವಯಂ ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಗ್ರಾಹಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ಗ್ರಾಹಕವೂ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಗ್ರಾಹಕ. ಆ ಗ್ರಾಹಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗ್ರಾಹಕ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಾಹಕ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಪರೀಕ್ಷೆ. ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆ. ಹೀಗೆ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತಾರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ, ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ-ಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರ ನೀಡಿ ಆ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ (1) (ಮೊದಲು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಬಂದ ಅನವಸ್ಥಾವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ). 'तद्द्विविधम् । प्रमातृस्वरूपं प्राकृतं चेति । तत्र स्वरूपेन्द्रियं साक्षीत्युच्यते' (ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರಿಚ್ಛೇದ) ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಅನುಭವವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ (ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ[1] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ್ದರಿಂದ (ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ) ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರಾ ಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರಾ ಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(2) (ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತ ರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಬಂದ ಅನವಸ್ಥಾವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ) ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ

---

1. न च साक्षिवेद्यत्वेऽप्यनवस्थाप्रसङ्गः समान एवेति वाच्यम् । साक्षी स्वयं प्रकाशः स्वात्मानं स्वप्रमाण्यं च गोचरयतीत्यङ्गीकारात् ।
(विष्णुतत्वनिर्णयटीका)

ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾನೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ ಆಗ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ರಾಗಾದಿದೋಷಗಳಿರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಚಕಾಮಲಾದಿ ದೋಷಗಳಿರುವಂತೆ ಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು (ಅದೋಷ) ನಿರ್ದುಷ್ಟ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ದುಷ್ಟ-ವಾದ್ದರಿಂದ (ದೋಷದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ದೋಷಾಭಾವ-ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಾ-ಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಗೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಆತ್ಮನಿಗೇ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, स्वप्रकाशत्वं नाम स्वकर्मकसंविद्रूपत्वम्. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನರೂಪಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ತೃ. ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ಮ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕರ್ಮತ್ವಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ स्वकर्मकसंविद्रूपत्व ರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕೆ ಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

मामहं जानामि ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವ ಬರುವುದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಕರ್ತೃತ್ವ-ಕರ್ಮತ್ವಗಳು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ), ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ-ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ ಸಹ

भेदहीने त्वपर्यायशब्दान्तरनियामकः ।
विशेषो नाम कथितः सोऽस्ति वस्तुष्वशेषतः ॥

ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಅಭೇದವಿದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಭೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ (ಭೇದದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ) 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ-ಕರ್ಮತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ स्वकर्मकसंविद्रूपत्व ರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

(3) (ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಬಂದ ಅನವಸ್ಥಾವನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.) ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೂ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ,[1] ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಮನಃ ಪರಿಣಾಮ-ರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವ ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹೊರತು 'न परीक्षाऽनवस्था स्यात्साक्षिसिद्धे त्वसंशयात्' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದವರೆಗೆ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ

---

1. एतदुक्तं भवति । स्यादियमनवस्था यदि सर्वत्र परीक्षापेक्षा स्यात् । न चैवम् । संदिग्धे खल्वर्थे परीक्षाऽपेक्ष्यते न त्वसन्दिग्धे । संशयश्च मनोवृत्तिविषये पानीयादौ भवति न पुनः साक्षिसिद्धे सुखादौ । अतस्तावदेव परीक्षा यावत्साक्षिगृहीतेषु सुखादिष्ववतार इति कुतोऽनवस्थेति ॥ (न्यायसुधा-उभयलिङ्ग-आधिकारिकाधिकरणे)

ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ (ಜಲಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ ಸಹ) ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

सुदृढो निर्णयो यत्र ज्ञेयं तत्साक्षिदर्शनम् ।

ಯಾವುದು ಸುದೃಢವಾದ (ಯಾವಾಗಲೂ ಬಾಧರಹಿತವಾದ) ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ-ಜ್ಞಾನವೋ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ.

न परीक्षाऽनवस्था स्यात्साक्षिसिद्धे त्वसंशयात् ॥ इति ।

ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು (ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ಶಂಕೆಯು) ಬಾರದ ಕಾರಣ ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾ ಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

यत्कचित्व्यभिचारि स्याद्दर्शनं मानसं हि तत् ॥ इति च ।

ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ (ಬಾಧ) ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಂದ ಬಂದ ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ''ಜಲಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ, ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನವಸ್ಥಾ

ಬರುವುದಿಲ್ಲ'' ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— तथा ह्यस्त्यत्र पानीयमिति श्रुतवतस्तत्प्रामाण्ये सन्दिहानस्य [1]वायुविशेषादिभिरनुमानमपि समुदेति । तत्रापि साशङ्कश्चेच्चक्षुषैव निश्चिनोति । प्रत्यासन्नश्च सलिलपानानन्तरमुदन्याभावनिमित्तं[2] दुःखाभावं सुखं च साक्षादेव साक्षिणाऽनुभवन्न तत्र संशेते । [3]सुखदुःखेच्छातदभावादिषु साक्षिसिद्धेषु क्वचिदन्यथाभावस्यानुपलम्भात् । अन्यथा सर्वत्र संशयानपगमात्सर्वव्यवहारलोपप्रसङ्गः । मानसवृत्तिषु पुनरनादौ संसारे द्वयीं गतिमनुसन्दधत्साक्षी सहसैव प्रमाणमेतदिति न निश्चेतुं प्रभवति । किन्तु दोषाभावनिश्चयद्वारैव । दोषाभावं च न स्वयमेवावधारयितुमीष्टे । अपि तु परीक्षासहकृत एव । परीक्षाया अपि यावत्स्वविषयेषु सुखादिषु पर्यवसानं तावत्परीक्षान्तरमनुसरति ।

ಅನುವಾದ : ಹೇಗೆಂದರೆ - ಪಿಪಾಸುವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ನೀರನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಟಿರುವಾಗ ಒಬ್ಬ ದಾರಿಹೋಕನು ಅವನ ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತು अस्त्यत्र पानीयम् (ಇಲ್ಲಿ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ನೀರು ಇದೆ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ದಾರಿಹೋಕನ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಜಲವಿಷಯಕವಾದ ಶಾಬ್ದಬೋಧಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪಿಪಾಸುವಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. शब्दजन्यं जलज्ञानं प्रमाणम् ? उत

---

1. त्वगिन्द्रियशीतस्पर्शोपेतपानीयोपर्यागतवायुसम्बन्धेन इत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

2. उदन्या नाम-'पातुं इच्छारूपा या पिपासा सा उदन्या इत्यर्थः' । (वादा-श्रीनि)

3. 'इच्छा ज्ञानं सुखं दुःखं भयाभयकृपादयः ।
साक्षिसिद्धा न कश्चिद्धि तत्र संशयवान्कचित् ।। (अनु)
''न जातु मम सुखमस्ति न वेति संशयो नापि प्रतीयमानमिदं सुखं सदसद्वेति संशय इति हिशब्देनाह'' ।
(न्यायसुधा-उभयलिङ्ग-पृथगुपदेशादित्यधिकरणम्)

ನ ?ಎಂಬುದಾಗಿ ಆ ಶಾಬ್ದಬೋಧದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವುಳ್ಳವನಾಗಿ, ನೀರನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿ ಬಂದ (ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ಹಾಯ್ದು ಬಂದ) ತಂಪಾದ ಗಾಳಿಯಿಂದ अयं प्रदेशः जलवान् वायुविशेषात् (ತಂಪಾದ ಗಾಳಿ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಜಲವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ) ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನುಮಿತಿರೂಪವಾದ ಜಲವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅನುಮಿತಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೀರನ್ನು ನೋಡಿ इदं जलमेव (ಇದು ನೀರೇ) ಎಂದು ಜಲವಿಷಯಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮರುಮರೀಚಿಕಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಲಜ್ಞಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ತನಗೆ ಬಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಂಶಯ ಬಂದಾಗ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು अहं दुःखाभाववान् सुखी च ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ದುಃಖಾಭಾವವಿಷಯಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸುಖವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಜಲಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ अहं दुःखाभाववान् वा ? न वा ? ಹಾಗೂ सुखी वा ? न वा ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶಯ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ, ವಸ್ತುತಃ ಅಲ್ಲಿ ನೀರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮರುಮರೀಚಿಕಾದಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಜಲಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ವಸ್ತುತಃ ಸುಖವಾಗದಿದ್ದರೂ अहं सुखी ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ,[1] ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖ-ದುಃಖ-ಇಚ್ಛಾ ಹಾಗೂ ಇವುಗಳ ಅಭಾವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು (ಅಯಥಾರ್ಥತ್ವರೂಪ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು) ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಕಾಣುವುದಾದರೆ (ಸಂಶಯ ಪಡುವುದಾದರೆ), ಯಾವ ಜ್ಞಾನ

---

1. न दुःखानुभवः क्वापि मिथ्यानुभवतां व्रजेत् ।
   न हि बाधः क्वचिद्दृष्टो दुःखाद्यनुभवस्य तु ॥
   (अनुव्याख्यानं-पृथगुपदेशादित्यधिकरणम्)

ದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗದೇ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಲೋಪವಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಕಾಣದ ಕಾರಣ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಜಲಾದಿಗಳ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖಜ್ಞಾನದಂತೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನಾದಿಯಾದ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮನೋವೃತ್ತಿ-ರೂಪವಾದ ಜಲಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ವಿಧವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ಈ ಸಾಕ್ಷಿ, ಯಾವುದೇ ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ 'प्रमाणम् एतत्' (ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ) ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ತಾನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು (ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತವಾಗಿಯೇ) ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಸಹ ಸ್ವ(ಸಾಕ್ಷಿ)ವಿಷಯಕವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದ-ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಜಲಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ ಆ ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದರಿಂದ (ಪರೀಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಂದು ಸೀಮೆ ಇರುವುದರಿಂದ), ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

वादावली —— न हि स्वात्मनि कदाऽप्यन्यथाभावः । येन परीक्षानवस्था स्यात् । न चैवं परतस्त्वापत्तिः । परीक्षायाः प्रतिबन्धकदोषशङ्कानिरसने परिक्षीणत्वात्[1] । न हि गोक्षुरकापसरणसापेक्षत्वेन गजस्य गमनशक्तिः परतन्त्रा । न चैवमप्रामाण्यस्यापि स्वतस्त्वापत्तिः । विसंवादानुसन्धानवतामेवाप्रामाण्यज्ञप्तिरित्यव्यभिचरितानन्यथासिद्धान्वयव्यतिरेकवशादनुमेयत्वाध्यवसायात् । प्रामाण्यनिश्चये तु प्रतिबन्धकनिवर्तकतया क्वचिदेव परीक्षापेक्षेति वैषम्यम् ।

न चाप्रामाण्यं क्वापि निरपेक्षेण साक्षिणा निश्चितचरम् । येन प्रतिबन्धकनिवर्तकतां तस्यां प्रतीमः । दोषाभावान्वयव्यतिरेकनियमात्प्रामाण्यस्य परतस्त्वं किन्न स्यादिति चेन्न । यादृच्छिकसंवादिषु प्रामाण्येऽपि दोषाभावाभावेन कारणत्वभङ्गात् । वेत्रबीजस्य स्वाङ्कुरजननशक्तेर्दाहाभावप्रयुक्ततापत्तिः । [2]तथा च न क्वाप्युत्सर्गापवादौ स्यातामिति ॥ छ ॥ **प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वसमर्थनम्** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ (ಅನ್ಯಥಾಭಾವ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು

---

1. 'न चोक्तयुक्त्यधीनत्वं प्रामाण्यस्य । बुद्धिदोषनिरासमात्रकारणत्वात् युक्तीनाम्' । (वि.त.निर्णयः)
"अयमभिसन्धिः । साक्ष्येव ज्ञानं तत्प्रामाण्यं च विषयीकर्तुं क्षमः । किन्तु कारणान्तरोपनिपातजेन मानसापराधेन प्रतिबद्धो ज्ञानमात्रं गृहीत्वा तत्प्रामाण्यग्रहणस्य नेष्टे । तत्र तु युक्त्यनुसन्धानलक्षणपरीक्षाऽवसरः । सा च बुद्धिदोषमात्रं निरस्यति । तस्मिन्निरस्ते साक्षी स्वमहिम्नैव प्रामाण्यं गोचरयति । ततः प्राचीनो युक्त्युपन्यासः साक्षिणः प्रामाण्यग्रहणप्रतिबन्धकबुद्धिदोषनिरासार्थमेव कृतो न तु प्रामाण्यज्ञापनार्थमिति न पूर्वोत्तरविरोध इति"॥ (विष्णुतत्वनिर्णयटीका)
2. न चैवं प्रतिबन्धकाभावरूपस्य अधिकस्य हेतोरनुप्रवेशात् स्वतस्त्वहानिरिति वाच्यम् । उत्सर्गापवादन्यायभङ्गापत्या प्रतिबन्धकाभावस्य कारणत्वाभावादित्याशयः । (वि.त. निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)

ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತೆ, ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ದೋಷಾಭಾವ-ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಸುಖವಾಗದಿದ್ದರೂ अहं सुखी ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ). ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅನ್ಯಥಾಭಾವ ಕಂಡಂತೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅನ್ಯಥಾಭಾವ ಕಂಡಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಅನ್ಯಥಾಭಾವ ಕಾಣದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾನೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅನ್ಯಥಾಭಾವ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಜಲಾದಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವು-ದಾದರೆ 'ಅನ್ಯನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यत्व ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಯಿತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಎಷ್ಟಕ್ಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'बुद्धिदोषनिरासमात्रकारणत्वात् युक्तीनाम्' ಎಂದು (ವಿಷ್ಣುತತ್ವನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ) ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾ(ಬುದ್ಧಿ ದೋಷ)ದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ. ಹೊರತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಆನೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಗೋಕ್ಷುರಕ ಎಂಬ ಮುಳ್ಳು ನೆಟ್ಟಾಗ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಶಾತ್ ನಡೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ

ಗೋಕ್ಷುರಕ ಮುಳ್ಳನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಸ್ವಭಾವತಃ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆನೆಯು ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಗೋಕ್ಷುರಕ ಮುಳ್ಳಿನ ಅಪಸರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ನಡೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕದಿಂದ ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾದಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯ ದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಆನೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ-ವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಗೋಕ್ಷುರಕದ ಅಪಸರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆನೆಯ ಗಮನಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಪರತಂತ್ರ ವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿಯು ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यत्वವೇ ಕೂಡುವು ದರಿಂದ) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪರತಸ್ತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಶಂಕಾನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ. ಹೊರತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ 'ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಗುಣಜನ್ಯತ್ವ ಶಂಕಾನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ವಿಸಂವಾದರೂಪಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ. ಹೊರತು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಿ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆ. ಏನೆಂದರೆ: ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅನ್ಯಥಾಭಾವ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಅನ್ಯಥಾಭಾವ ಕಾಣದ ಕಾರಣ ಅಂತಹ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಾನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪರೀಕ್ಷಾನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಶಂಕಾನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪರೀಕ್ಷಾನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಗುಣಜನ್ಯತ್ವಶಂಕಾನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆ ರೀತಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಕಿಂತು ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಸಂವಾದರೂಪಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ (ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪರೀಕ್ಷಾನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಅರ್ಥಾತ್ विसंवादानुसन्धानवतामेव अप्रामाण्यज्ञप्तिः ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ ಅನನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧವಾದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಸಹಚಾರದಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಯಮೇನ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯತ್ವವು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यत्व ರೂಪವಾದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಬರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದದ್ದು ಸಾಕ್ಷಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಾಹಕ ಬೇರೆ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಕಿಂತು ''ನಿಯಮೇನ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ'' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸರಿ ಹಾಗಾದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, 'दोषाभावे प्रामाण्यं जायते' 'दोषाभावाभावे (दोषे) प्रामाण्यं न जायते' ದೋಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ 'दोषाभावसत्वे प्रामाण्यसत्वं दोषाभावाभावे प्रामाण्याभाव:' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ-ಸಹಚಾರವಿದ್ದರೆ ಆಗ ಆ ರೀತಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕಸಂವಾದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ (नदीतीरे फलानि सन्ति ಎಂದು ಮೋಸಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಫಲವಿದ್ದಾಗ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಹ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ) ದೋಷಾಭಾವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ दोषाभावाभावे प्रामाण्याभाव: ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕ-ಸಹಚಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ದೋಷಾಭಾವಪ್ರಯುಕ್ತತ್ವವನ್ನು (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ದೋಷಾಭಾವಪ್ರಯುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವೇತ್ರಬೀಜವು ದಾಹಮಾಡದಿದ್ದಾಗ ವೇತ್ರಾಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ 'ದಾಹಾಭಾವಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ವೇತ್ರಾಂಕುರಜನನಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳೋಣ. ಏನು ಬಾಧಕ? ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಾಭಾವದ ಅಧೀನ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ (ಪ್ರತಿಬಂಧಕಾಭಾವಕ್ಕೂ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ), न हिंस्यात् सर्वा भूतानि ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಅಪವಾದದ ಅಭಾವವೂ ಕಾರಣಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದ ರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ವಿಧ್ಯುಕ್ತಹಿಂಸೆ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬಾರದು' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ (ಅಪವಾದವೇ) ವ್ಯಭಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ, न हिंस्यात् सर्वा भूतानि ಎಂಬುವುದು ಉತ್ಸರ್ಗವಾಗಿದ್ದರೂ (ಸಾಪ ವಾದ ನಿಯಮವಾಗಿದ್ದರೂ) ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಎಲ್ಲೂ ಉತ್ಸರ್ಗ-ಅಪವಾದಗಳೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ದೋಷಾಭಾವಪ್ರಯುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यत्व ಇರುವುದರಿಂದ (ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಉಪಯೋಗ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ) ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಯಮೇನ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ, ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यत्व ರೂಪವಾದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಯಮೇನ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

कालस्य साक्षिवेद्यत्वसमर्थनोपसंहारः

वादावली — [1]**कथञ्चित्सापेक्षत्वेन परतस्त्वे साक्षिणः साक्षात्स्वतःप्रामाण्यं तदन्यस्यासाक्षादिति व्यवस्था स्यात् । तस्मात्सुषुप्तावपि**

1. जलादिज्ञानेषु साक्षिणा प्रामाण्यग्रहणे यथाकथञ्चित्प्रतिबन्धकीभूता प्रामाण्यशङ्कारूपबुद्धिदोषनिरासार्थत्वेन परीक्षासापेक्षत्वेन परतस्त्वाङ्गीकार इत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

सुखानुभवादिविशेषणतया प्रतीयमानः कालः साक्षिणैवेक्षणीयः । तथा चात्र प्रयोगः । कालो बाह्यप्रत्यक्षाद्यतिरिक्तप्रमाणविषयः । असत्स्वपि तेषु प्रतीयमानत्वात् । यो यस्मिन्नसति प्रतीयते स तद्व्यतिरिक्तप्रमाणविषयः । यथाऽसति चक्षुषि प्रतीयमानो गन्ध[2] इति ॥ छ ॥ कालस्य साक्षिवेद्यत्वसमर्थनोपसंहारः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜಲಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ (ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪರೀಕ್ಷಾಸಹಕೃತವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಾಹಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಕಥಂಚಿತ್ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜಲಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ತುಷ್ಯತು ದುರ್ಜನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಇಂತಹ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಸಹ ಯಾವ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ 'ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸುಖಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಪರೀಕ್ಷಾನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜಲಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ 'ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಾಹಕತಯಾ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ (ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ನಾವು ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದ) 'ಸಾಕ್ಷಿ ಇದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಾಹಕತಯಾ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬ ವಸ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಾಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವೇನ ಕಥಂಚಿತ್ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ತುಷ್ಯತು

2. गन्ध इत्यनन्तरं तद्व्यतिरिक्तघ्राणेन्द्रियरूपप्रमाणविषय इति शेषः । (वादा-श्रीनि)

ದುರ್ಜನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಾಹಕತಯಾ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಸರಿ ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಾಹಕತಯಾ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪೋಣ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನೀವು ಹಿಂದೆ ಸಾಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾಲವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆ ಕಾಲವೂ ಸಹ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಸ್ತು. ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्सम् ಎಂದು ಕಾಲವಿಶಿಷ್ಟಸುಖದ ಪರಾಮರ್ಶ ಬರುತ್ತದೆ. ಪರಾಮರ್ಶವು ಅನುಭವ-ವಿಲ್ಲದೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಪರಾಮರ್ಶ-ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಿಷಯಕತ್ವ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ 'ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವಿಶಿಷ್ಟಸುಖಾನುಭವ ಇತ್ತು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತಿ-ಯಲ್ಲೂ ಸುಖಾನುಭವಾದಿವಿಶೇಷಣತಯಾ ಕಾಲದ ಅನುಭವ ಇದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಉಪರತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವ ಅನುಮಾನ-ಆಗಮಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮನಸ್ಸು, ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ

'कालो हि साक्षिप्रत्यक्षः सुषुप्तौ च प्रतीतितः'

ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಪರಿಶೇಷತಃ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಏನೆಂದರೆ, कालो बाह्यप्रत्यक्षाद्यतिरिक्तप्रमाण-विषयः, असत्स्वपि तेषु प्रतीयमानत्वात् । यो यस्मिन्नसति प्रतीयते सः तद्व्यतिरिक्तप्रमाणविषयः । यथाऽसति चक्षुषि प्रतीयमानो गन्धः ।

यो यस्मिन्नसति प्रतीयते सः तद्व्यतिरिक्तप्रमाणविषयः ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಗಂಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಗಂಧವು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತೋರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಕಾಲವೂ ಸಹ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತೋರುವುದರಿಂದ ಆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಹಿಂದೆ 'स्वरूपत्वेन च भेदस्यानेकप्रतीत्यभावान्नान्योन्या-श्रयादेरवकाशः । अस्ति तावदस्तीदमित्यत्र वर्तमानकालो वस्तुना सहैवानु-भूयते साक्षिणेति' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ-ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

भेदप्रत्यक्षस्यान्योन्याश्रयाद्युद्धारः

वादावली — तेन च कालेन सर्वं विशिष्टमेवानुभूयत इति [1]सर्वाधारतया स्थेयम् । अस्त्यासीद्भविष्यतीति वा प्रतीतिमपहाय

पदार्थप्रतीतेरौदासीन्येनाननुभवात् । [2]तद्वदेव युगपत्प्रतीतयोर्धर्मिप्रतियोगिभावेन भेदप्रतीत्युपपत्तेरपि नान्योन्याश्रयाद्यापातः ॥ अत एव परस्परभेदप्रतीतेरपि [3]तत्तत्प्रत्ययापृथग्भावान्नान्योन्यापेक्षा ॥ छ ॥ भेदप्रत्यक्षस्यान्योन्याश्रयाद्युद्धारः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಮುಂದೇನು? ಎಂದರೆ, ಆ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಪರಿಹಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : अस्ति, आसीत् ಅಥವಾ भविष्यति ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲದ ಪ್ರತೀತಿಯಿಲ್ಲದೇ ಕೇವಲ घटः पटः ಎಂಬುದಾಗಿ ಉದಾಸೀನವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥಪ್ರತೀತಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ

'तदेतदिति सर्वं च दृश्यं वा स्मृतिगोचरम् ।
साक्षिसिद्धेन कालेन खचितं ह्येव वर्तते ॥'

ಎಂದು (ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು) ತಿಳಿಸಿದಂತೆ 'ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ (ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ) ಅನುಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಅಂದಮೇಲೆ ಘಟಾದಿಪ್ರತೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಘಟಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಘಟಾದಿಧರ್ಮಿಪ್ರತೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಸರ್ವಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವೂ

---

1. 'सर्ववस्त्वास्थेयम्' इति श्रीनिवासतीर्थीयः पाठ इति भाति ।
2. यथा कालेन सहैव वस्तु प्रतीयते न तु प्रतीतिद्वयं तद्वदेवेत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)
3. धर्मिस्वरूपप्रतियोगिभेदस्य प्रतियोगिस्वरूपधर्मिभेदस्य च प्रतीतेरपि धर्मिप्रतियोगिप्रत्ययतः पृथक्त्वाभावादित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಸಹ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಉನ್ನೀತ(ಸಿದ್ಧ)ವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥರೂಪಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ ತೋರುವುದರಿಂದ) ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥರು ಸುಂದರವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿಯಬಹುದು.)

ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ (1) ಧರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದ್ದಾಗ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡರ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಆಗುವಾಗ, ಏಕಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಅಪರಧರ್ಮಿಕವಾದ (ಸಮುದಾಯಾಲಂಬನರೂಪವಾದ) ಒಂದೇ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಇಲ್ಲ. (2) ಧರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಮ್ಮೆದುರು ಇರುವಾಗ (ಇನ್ನೊಂದು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವಾಗ), ಆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಅನ್ಯತರವಿಷಯಕಸಂಸ್ಕಾರ-ಸಹಕೃತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(3) ಇನ್ನು, ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ धर्मिणः भिन्नत्वेन ज्ञातस्य प्रतियोगित्वं ಎಂದು ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ घटः पटो न ಎಂದು ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪಟದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಪಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ पटः घटो न ಎಂದು ಘಟಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗ-ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ धर्मिणः भिन्नत्वेन ज्ञातस्य प्रतियोगित्वं ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಕಿಂತು ವಸ್ತುತಃ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಸ್ವರೂಪೇಣ ಗೃಹೀತವಾದುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದಜ್ಞಾನ-ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿಗಳ
ಉದ್ಧಾರವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಘಟಪಟಾದಿಜಗತ್ತಿನ ಭೇದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪ್ರಕೃತ ಚೇತನರ ಭೇದವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

धर्मिप्रतियोगिभेदप्रत्ययानां यौगपद्यसमर्थनम्

वादावली —— परमात्मतदितरभेदोऽपि तत्तत्स्वरूपग्राहकप्रमाणा-वसेय इति नोक्तदोषावकाशः । न हि धर्मिप्रतियोगिभेदप्रत्ययानां क्रमभावे मानं पश्यामः । जीवब्रह्मैक्यवदेव[1] स्वरूपयोः सापेक्षनिरपेक्षत्वे क्वचित्प्रतीताप्रतीतत्वे अस्येदमिति सम्बन्धितयाऽवभासोऽपर्यायशब्दवाच्यत्वमित्यादि-वैचित्र्यं द्रष्टव्यम् । [2]व्यपदेशमात्रमत्रेति चेत्कोऽर्थः । किं परमार्थेन स्वरूपं नाम बाधितमैक्यं वा तत्सम्बन्धो वा व्यवहारो वा तन्निमित्तं वा । नाद्यः। निराश्रयस्यैक्यस्यानिर्वाहात् । निर्वाहे वा ब्रह्मैक्यवादस्तुच्छाद्वैते[3] पर्यवस्येत् । न द्वितीयः । भेदोन्मज्जनप्रसङ्गात् । न ह्युभयोदासीनतत्त्वसिद्धिः ।

उभयात्मकवस्तुवत्तस्यापि व्याहतत्वात् । न तृतीयः । ऐक्यस्यान्यसम्बन्धितापातात् । मेरुमन्दरादिवत्स्वातन्त्र्येण प्रतीतिप्रसङ्गाच्च । नापि तुरीयः । अर्थबाधमन्तरेण व्यवहारबाधस्यासिद्धेः । आत्मैक्यस्य बाधितत्वे तत्त्वमसीति वाक्यस्यातत्त्वावेदकत्वापातात् । न च पञ्चमः । नैमित्तिकदर्शनादेव निमित्तकल्पनासौलभ्यात् । अन्यथाऽऽत्मैक्यपदयोः पर्यायताप्रसङ्गः ॥ छ ॥ **धर्मिप्रतियोगिभेदप्रत्ययानां यौगपद्यसमर्थनम्** ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಮೊದಲು ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಆಮೇಲೆ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಮೊದಲು ಭೇದಜ್ಞಾನ ಆಮೇಲೆ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೀವು ಶಂಕಿಸಿದಂತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕಪ್ರಮಾಣವೇ ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವ-ಜಡಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ತಿಳಿಯುವಾಗ ಆ ಧರ್ಮಿಗಳಾದ ಜೀವರನ್ನು, ಜಡಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

---

1. ''पदार्थस्वरूपत्वात् भेदस्य । न च धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदस्यास्वरूपत्वम् । ऐक्यवत् स्वरूपस्यैव तथात्वात् । स्वरूपसिद्धावपि तदसिद्धिश्च जीवेश्वरैक्यं वदतः सिद्धैव । अस्य भेद इति तु पदार्थस्य स्वरूपमितिवत्'' । (विष्णुतत्वनिर्णयः)
अधिकं तु वि.त.निर्णयटीकायां, भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वे बाधकोद्धारप्रकरणे द्रष्टव्यम् ।
2. जीवब्रह्मणोरैक्यमिति व्यवहारमात्रं न प्रतीतिरित्यर्थः । (वादा-श्रीनि)
3. जीवस्वरूपस्य बाधितत्वेऽसत्वेन शून्यापरपर्यायतुच्छत्वप्राप्त्या शून्याद्वैत एव पर्यवसानापत्या शून्यवादिवैलक्षण्यं तव न स्यादिति भावः । (वादा-श्रीनि)

ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಇರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಗಳೆರಡೂ ಕಣ್ಣೆದುರು ಇರುವಾಗ ಎರಡರ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಆದಾಗ एकधर्मिक अपरप्रतियोगिक ವಾದ ಸಮೂಹಾಲಂಬನರೂಪ ಒಂದೇ ಭೇದ-ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಜ್ಞಾನ ಆಮೇಲೆ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನ-ಭೇದ-ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವನ್ನು (ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು) ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಭೇದಗ್ರಾಹಕ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(1) ಹೇಗೆಂದರೆ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಧರ್ಮಿಗೂ ಭೇದಕ್ಕೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ, अस्मादयं पटः ಅಥವಾ अस्मात् अस्य पटः ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮಿಯು (ಘಟಾದಿಗಳು) ಪರನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕ-ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ घटात् पटो भिन्नः ಅಥವಾ घटात् पटस्य भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕತ್ವ-ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪ್ರತೀತಿಕತ್ವ ಎಂಬ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಧಿಕರಣವಾದ ಧರ್ಮಿ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ?

(2) ಹಾಗೂ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯು ತೋರಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಭೇದವು ನಿಯಮೇನ ತೋರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕೆಲವು

ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸಂಶಯ-ವಿಪರ್ಯಯಗಳ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಣು-ಶುಕ್ತಿರೂಪ-ವಾದ ಧರ್ಮಿ ತೋರಿದರೂ ಭೇದ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೇದಜ್ಞಾನವಾದದ್ದೇ ಆದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ-ವಿಪರ್ಯಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯ-ವಿಪರ್ಯಯಗಳೇ ಕೂಡದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

भेदो न धर्मिस्वरूपं तत्प्रतीतावपि क्वचिदप्रतीतेः । यो यत्प्रतीतावपि कदाचिन्न प्रतीयते नासौ तत्स्वरूपम् । यथा घटप्रतीतावप्यप्रतीयमानः पटो न घटस्वरूपम् ।

ಘಟವು ತೋರಿದಾಗಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೋರದ ಪಟವು ಘಟಸ್ವರೂಪ ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮಿ ತೋರಿದಾಗಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೋರದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ.

(3) ಮತ್ತು, भेदो न धर्मिस्वरूपं तत्सम्बन्धितया प्रतीयमानत्वात् । यो यत्सम्बन्धितया प्रतीयते नासौ तत्स्वरूपम् । यथा कम्बलो ब्राह्मणस्य ।

कम्बलो ब्राह्मणस्य ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಂಬಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸಂಬಂಧಿತಯಾ ತೋರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ पटे भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಧರ್ಮಿಸಂಬಂಧಿತಯಾ ಭೇದವು ತೋರುವುದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ.

(4) ಹಾಗೂ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದೇ ಆದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಪಟಭೇದವು ಘಟಸ್ವರೂಪವಾಯಿತು. ಘಟ-ಪಟಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಇರುವುದಾದರೆ ಘಟಶಬ್ದ-ಪಟಭೇದಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳಾದದ್ದಾದರೆ पट एवास्ति न भेदः ಅಥವಾ भेद एवास्ति न पटः ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯ-ಬೇಕಾಗುತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ घटे पटभेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದರಿಂದ (ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬಾಧಕಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವ-ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಆ ಎಲ್ಲ ಬಾಧಕಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.' ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅತಿರಿಕ್ತವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆ-ಯಾಗುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತೈಕ್ಯಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ तत्वमसि ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.

(1) ब्रह्मणा ऐक्यं ಎಂದೇ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಭೇದದಂತೆ ಸಾಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕತ್ವ-ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕತ್ವರೂಪವಿರುದ್ಧ-ಧರ್ಮಾಧಿಕರಣ-ಗಳಾದರೂ ಐಕ್ಯ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೀನು ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೀಯೋ ಹಾಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕತ್ವ-ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿಕತ್ವರೂಪವಿರುದ್ಧ-ಧರ್ಮಾಧಿಕರಣ-ವಾಗಿದ್ದರೂ ಭೇದ-ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು.

(2) ಇನ್ನು, 'ಧರ್ಮಿ ತೋರಿದಾಗಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭೇದವು ತೋರದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ' ಎನ್ನಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾದರೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. (ಐಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದಾದರೆ ಐಕ್ಯೋಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥ-ವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವ) ಅಂದಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಂತೆ ಧರ್ಮಿ ತೋರಿದರೂ ತೋರದ ಭೇದವನ್ನು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಅರ್ಥಾತ್ भेदो न अभिन्नः (न धर्मिस्वरूपं) तत्प्रतीतावपि क्वचिदप्रतीतेः ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ

ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭೇದಾಭಾವರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ (ಅಭೇದವುಳ್ಳ) ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ तत्प्रतीतावपि अप्रतीतत्वहेतु ಬರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

(3) ಕಂಬಲದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ 'पटे भेदः ಎಂದು ಧರ್ಮಿಸಂಬಂಧಿತಯಾ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭೇದವೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧಿತಯಾ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ऐक्यं ಎಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧಿತಯಾ ತೋರಿದರೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ನೀವು ಅಂಗೀಕರಿಸು-ವಂತೆ ಧರ್ಮಿಸಂಬಂಧಿತಯಾ ತೋರಿದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ भेदः नाभिन्नः (न धर्मिस्वरूपं) तत्सम्बन्धितया प्रतीयमानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

(4) ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವ-ಅನ್ಯತರಪರಿಶೇಷಾಪತ್ತಿ-ಗಳನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಐಕ್ಯವು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ 'जीवब्रह्मणोः ऐक्यं' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ-ಐಕ್ಯ-ಶಬ್ದಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವ-ಅನ್ಯತರಪರಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ, ಐಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವ-ಅನ್ಯತರಪರಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದ-ವಾಚ್ಯತ್ವ ಅನ್ಯತರಪರಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಧಿಕರಣತ್ವ, तत्प्रतीतावपि अप्रतीयमानत्व ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಬಾಧಕಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯದಂತೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಐಕ್ಯ-ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಭೇದ-ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ पटे भेदः ಎಂದು ನಾವೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬುವುದು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಹೇಗೆ अयं सिंहः ಎಂಬುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯಪದೇಶಮಾತ್ರವೋ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬುವುದೂ ವ್ಯಪದೇಶಮಾತ್ರ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಿ? ಎಂದು ಆಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

'जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬುವುದು ವ್ಯಪದೇಶಮಾತ್ರ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಶಬ್ದದಿಂದ ಒಂದನ್ನು ನಿಷೇಧಿ(ಬಾಧಿ)ಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಷಿದ್ಧ(ಬಾಧಿತ) ವಾದದ್ದು ಯಾವುದು. (1) ಜೀವಸ್ವರೂಪ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? (2) ಅಥವಾ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? (3) ಅಥವಾ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಐಕ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಐಕ್ಯಕ್ಕೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮ-ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಆ ಸಂಬಂಧ ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? (4) ಅಥವಾ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? (5) ಅಥವಾ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವು ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ?

(1) ಜೀವ ಸ್ವರೂಪ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವಸ್ವರೂಪ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಆಶ್ರಯರಹಿತವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು (ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು) ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವಸ್ವರೂಪ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳು ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ ಆದರೂ ಸಹ ನಿರಾಶ್ರಯವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಅಸಮಂಜಸ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಸತ್ ಆಗುವುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯ ಅಪರ ಪರ್ಯಾಯತುಚ್ಛತ್ವವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಜೀವೈಕ್ಯ-ವಾದವು ಶೂನ್ಯಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯ ವಾದಿಗೂ ನಿಮಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜೀವಸ್ವರೂಪ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬಾಧಿತ' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(2) ಇನ್ನು 'ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, परस्परविरुद्धयोः अन्यतरनिषेधस्य अन्यतरविधिनान्तरीयकत्वात् ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಭೇದ-ಅಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿ(ಬಾಧಿ)ಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದರ ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದದ ವಿಧಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತವಾದರೂ ಭೇದೋನ್ಮಜ್ಜನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದ ಅಭೇದ ಉದಾಸೀನವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದಾತ್ಮಕತ್ವವು ಹೇಗೆ ವಿರುದ್ಧವೋ ಹಾಗೆ ಭೇದ-ಅಭೇದಶೂನ್ಯತ್ವವೂ ವಿರುದ್ಧವೇ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದಾ-ಭೇದ ಉದಾಸೀನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಭೇದೋನ್ಮಜ್ಜನ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತ ಎನ್ನಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(3) ಇನ್ನು 'ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಐಕ್ಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧ ಬಾಧಿತ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಬಂಧವು ಬಾಧಿತ ಎಂದರೆ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ಸಂಬಂಧಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಐಕ್ಯವು ಸಸಂಬಂಧಿಕಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಯಮೇನ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಸಸಂಬಂಧಿಕವಾದ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ಸಂಬಂಧಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತು ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನ್ಯಸಂಬಂಧಿತ್ವವು

ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಐಕ್ಯವು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧಿಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಮೇರು ಮಂದರಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ (ಪರಸ್ಪರ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವ ಇಲ್ಲದೇ) अयं मेरुः, मंदरोऽयं ಎಂದು ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಐಕ್ಯವೂ ಸಹ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ इदं ऐक्यम् ಎಂದು ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಕೇವಲ ऐक्यं ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಇದು ಬಾಧಕ ಎಂದು ಭಾವ) ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(4) ಇನ್ನು 'जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಾಧಿತ' ಎನ್ನುವ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಬಾಧಿತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ವ್ಯವಹರ್ತವ್ಯವಾದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿನ ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿನ ಐಕ್ಯವು ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ तत्त्वमसि ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಾಧಿತಾರ್ಥಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಅತತ್ವಾವೇದಕ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಾಧಿತ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

(5) ಕೊನೆಯದಾಗಿ 'जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವು ಬಾಧಿತ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ब्रह्मणा ऐक्यं ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು (ನೈಮಿತ್ತಿಕವನ್ನು) ಕಾಣುವುದರಿಂದ ತದನ್ಯಥಾಽನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಆವಶ್ಯಕವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಿತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ (ಐಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ) ಐಕ್ಯಪದ-ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಪರ್ಯಾಯತ್ವ ಬಂದರೆ ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನು ब्रह्मणा ऐक्यं, जीवस्य ऐक्यं ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ

ಎಂಬುವುದೇ ಬಾಧಕ) ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಬಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಿತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಭೇದಪ್ರತೀತಿಗಳಿಗೆ
ಯೌಗಪದ್ಯಸಮರ್ಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

विशेषसमर्थनम्

वादावली —— तच्च निमित्तं भेदोऽत्र बाधित इति चेत्तर्हि तत्प्रतिनिधिः[1] स्वनिर्वाहको विशेषो नाम [2]पदार्थशक्तिरभिषिच्यताम् । न चैवमतिप्रसङ्गः[3] । मुख्यनिमित्तस्यान्यत्र सम्भवेऽन्यस्य कल्पनायोगात् । निर्भेदे वस्तुनि भेदवन्निर्विशेषे तस्मिन्विशेषोऽपि व्याहत इति चेन्न । निर्विशेषत्वविशेषवदुपपत्तेः । स च यदि विरोधात्त्यज्येत तर्हि सुतरां सविशेषतासिद्धिः । तदुक्तमाचार्यैः–

**भेदहीने त्वपर्यायशब्दान्तरनियामकः ।
विशेषो नाम कथितः सोऽस्ति वस्तुष्वशेषतः ॥ इति ।**

---

1. भेदप्रतिनिधिः इत्यर्थः । भेदकार्यकारीति यावत् । ''अभिन्ने वस्तुनि भेदकार्यकारित्वस्यैव विशेषलक्षणत्वादिति भावः'' ।
(वि.त.निर्णयटिप्पणी-श्रीनि)
2. पदार्थशक्तिः पदार्थनिष्ठो धर्मविशेषः । (वादा-श्रीनि)
3. ननु यदि भेदव्यवहारे विशेष एव निमित्तमिति स्वीक्रियते तर्हि घटपटयोरप्यभेदमङ्गीकृत्य तत्रापि भेदव्यवहारो विशेषबलादेव भवतीत्यङ्गीक्रियताम् । तथा च जगति भेदवार्तैवोच्छिद्येतेत्यतिप्रसङ्गः इत्याशङ्क्य निराकरोति न चैवमिति । (वादा-श्रीनि)

स्वरूपव्यतिरिक्तं भेदमभ्युपगच्छतामपि स्वरूपभेदयोर्भेदस्य स्वनिर्वाहकता सिद्धा । तैरपि निर्वाह्यनिर्वाहकनिर्वहणादिरूपवैचित्र्यमेकस्यैव भेदस्याङ्गीकृतं भवेत् । अन्यथाऽनवस्थानात् । ततो वरं पदार्थस्यैव विचित्रशक्तिस्वीकार इति ॥ छ ॥ विशेषसमर्थनम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ಐಕ್ಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಕೂಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ಐಕ್ಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ಐಕ್ಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ

भेदहीने त्वपर्यायशब्दान्तरनियामकः ।
विशेषो नाम कथितः सोऽस्ति वस्तुष्वशेषतः ॥

ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ, ಭೇದರಹಿತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ, ಭೇದಪ್ರತಿನಿಧಿ-ಯಾದ (ಭೇದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ), ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾದ (ವಿಶೇಷ-ವಿಶೇಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಇದು ವಿಶೇಷ ಇದು (ವಿಶೇಷಿ) ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ' ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಇತರ ಅನಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ತಾನೇ ನಿರ್ವಹಿಸುವ) ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಧರ್ಮ-ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಿ.

ಈ ವಿಶೇಷವೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹಾಗೂ ಅವನ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ अनन्तगुणवान् परमात्मा ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ಐಕ್ಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಇದ್ದರೂ जीवब्रह्मणोः ऐक्यं ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

'ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಅಭೇದವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಅಭಿನ್ನವಾದ ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇ घटपटौ ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರಿ. ಹಾಗಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ನೀವು ಶಂಕಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇ ಭೇದವ್ಯವಹಾರನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಘಟಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಪ್ರಮಿತವಾಗದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭೇದವೇ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಿತವಾದ್ದರಿಂದ 'ಮುಖ್ಯಾಮುಖ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯ' ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತ ವಾದ ಭೇದವೇ ಅಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತವಾದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಭೇದವೇ ಇರುವ ಘಟಪಟ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ (ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ब्रह्मणा ऐक्यं ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಧರ್ಮಿಕನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಿರ್ಭೇದ(ಭೇದರಹಿತ)ವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಹೇಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೂ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಪುನಃ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮೂಕೋऽಹಂ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, अभावाभावो भावव्याप्यः ಎಂಬ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಭಾವವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸವಿಶೇಷತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಭೇದವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕವಾದ 'ವಿಶೇಷ'-ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ, ಈಗ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಈ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಘಟಕ್ಕೂ ಭೇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಭೇದವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ घटो भेदी ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು. ಅಂದರೆ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೇದವು घटो भेदी ಎಂಬ ಘಟ-ಭೇದಗಳ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವೂ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆ ಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದಿಗಳಿಗೂ (ಘಟ-ಭೇದಗಳಿಗೂ) ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ भेद-भेदिनौ भिन्नौ ಎಂದು ಭೇದವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ घटो भेदी ಎಂಬ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವಂತೆ भेद-भेदिनौ भिन्नौ ಎಂಬ ಭೇದ-ಭೇದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕ ಯಾವುದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅದಕ್ಕೆ घटो भेदी ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವೇ भेद-भेदिनौ भिन्नौ ಎಂಬ ಭೇದ-ಭೇದಿಗಳಲ್ಲಿನ

ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು (ಭೇದ-ಭೇದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವನ್ನು) ನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವು, ಘಟ-ಭೇದ-ಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವಂತೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವೂ ಆಗಿದೆ (ಭೇದ-ಭೇದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ತಾನೇ ನಿರ್ವಾಹಕ) ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಅರ್ಥಾತ್ घटो भेदी ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಹಣರೂಪ ಕ್ರಿಯೆ-ಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ ನಿರ್ವಾಹ್ಯತ್ವ ರೂಪ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ. ಮುಂದೇನು? (ವಿಶೇಷವನ್ನೇಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು?) ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಲಾಘವದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ धर्मिकल्पनातो वरं धर्मकल्पना ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ (ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ-ಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ) ಆ ಘಟದಲ್ಲೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಲಘುಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಲಾಘವ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಸಹ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು (ಧರ್ಮಿಯನ್ನು) ಒಪ್ಪಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಘಟ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಹೇಳದೇ (ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸದೇ) ಆ

ಘಟದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. (ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವಾದಿವಿಚಿತ್ರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ವಿಶೇಷ'ವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ). ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಈ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ವಿಶೇಷಸಮರ್ಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಗತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

भेदप्रतीत्याक्षेपनिरासोपसंहार:

वादावली —— अन्यैरपि समवायस्याश्रितत्वादिव्यवहारे[1] गतिरियमेवानुसरणीया । तस्माद्ब्रह्मस्वरूपावगाहिविज्ञानमानन्दं ब्रह्मेत्यादिवाक्यसमानयोगक्षेमतया भेदप्रपञ्चमध्यक्षयतः[2] प्रत्यक्षस्य दुराक्षेपैर्नाधिक्षेपः[3] ॥छा॥ भेदप्रतीत्याक्षेपनिरासोपसंहारः ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಸಮವಾಯ(ಸಂಬಂಧ)ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಸಹ ಇದೇ ಗತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ವೈಶೇಷಿಕರು ದ್ರವ್ಯ-ಗುಣ-ಕರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[4] ಉದಾ: घटो रूपी ಎಂದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇದೆ

---

1. अत्र 'आश्रितत्वादौ व्यवहारे' इति पाठः साधुरिति भाति । ''आश्रितत्वादौ तद्गतत्वादिधर्मसमुदाये'' इति (वादा-श्रीनि), ''आश्रितत्वादाविति । विषयसप्तमीऽयम् । तथा चाश्रितत्वादिविषये यो व्यवहारस्तस्मिन्नित्यर्थः''(उमर्जी) इति च व्याख्यानद्वयदर्शनात् ॥
2. भेदप्रपञ्चमध्यक्षयतः साक्षात्कुर्वतो विषयीकुर्वतः । (वादा-श्रीनि)
3. प्रत्यक्षस्य दुराक्षेपैरन्योन्याश्रयादिरूपैर्दुष्टतर्कैरधिक्षेपस्तिरस्कारो न युक्त इत्यर्थः । (वादा-श्रीनि)

(ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪಸಮವಾಯ ಇದೆ) ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ घटो रूपी ಮೊದಲಾದ ಗುಣ-ಗುಣ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿದೆ ಸಮವಾಯ. ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪಸಮವಾಯ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಸಮವಾಯಿ ಆಗುತ್ತದೆ ಘಟ. ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಇರುವುದರಿಂದ घटो रूपी ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯವೂ ಇರುವುದರಿಂದ घट: समवायी ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. घटो रूपी ಎಂಬ ಗುಣಗುಣ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯವು ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವಂತೆ घट: समवायी ಎಂಬ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ನಿರ್ವಾಹಕ?

ಸಮವಾಯ - ಸಮವಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಮವಾಯವು ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ घटो रूपी ಎಂಬ ಗುಣಗುಣ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಾಹಕವೋ ಹಾಗೆಯೇ घट: समवायी ಎಂಬ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ತಾನೇ (ಸಮವಾಯವೇ) ನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಇತರಭೇದವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ಸಮವಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸಮವಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಗುಣಗುಣ್ಯಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಉಚಿತ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು (ಸವಿಶೇಷಾಭೇದವನ್ನು) ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಭೇದಗ್ರಾಹಕವೂ

---

4. 'घटादीनां कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणो: ।
तेषु जातेश्च सम्बन्ध: समवाय: प्रकीर्तित:' ॥ (कारिकावली)
''अवयवावयविनो:, जातिव्यक्त्यो:, गुणगुणिनो:, क्रियाक्रियावतो:, नित्यद्रव्यविशेषयोश्च य: सम्बन्ध: स समवाय: । समवायत्वं नित्यसम्बन्धत्वम्'' । (सिद्धान्तमुक्तावली-प्रत्यक्षखण्डम्)

ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ-ಅನವಸ್ಥಾದಿದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

विज्ञानमानन्दं ब्रह्म ಎಂಬುವಲ್ಲೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನ-ಆನಂದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆಯೋ? ಅಭೇದವಿದೆಯೋ? ಭೇದವಿದೆಯೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಖಂಡಾರ್ಥತ್ವ(ನಿರ್ಭೇದಾರ್ಥನಿಷ್ಠತ್ವ)ಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದ-ಆನಂದಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯತ್ವ, ಅನ್ಯತರ ಪರಿಶೇಷಾಪತ್ತಿ. ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನಾದಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ತತ್ವಾವೇದಕವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ವಿಕಲ್ಪ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಸವಿಶೇಷಾ-ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ विज्ञानमानन्दं ब्रह्म ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಯಾ ಧರ್ಮಿ-ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಶೇಷಾಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಅಂತಹ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪಭೇದ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಹ तत् किं भेदमेव गोचरयेत् उत वस्त्वपि ಮೊದಲಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಿಷಯದಲ್ಲಿ विज्ञानमानन्दं ब्रह्म ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವಂತೆ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣ ಆಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಆಕ್ಷೇಪನಿರಾಸವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಆತ್ಮಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದ विप्रतिपन्नानि शरीराणि स्वसंख्यासंख्येयात्मवन्ति शरीरत्वात् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅತೀತ

ಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಶರೀರತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಭೇದಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

भेदमिथ्यात्वानुमानस्य प्रतिज्ञाविरोधः

वादावली —— शरीरत्वहेतुरपि परस्परानुसंहितभोगायतनत्वेन[1] विवक्षित इति न तत्रापि दोषः[2] । नापि दृष्टान्तालाभः । योगिशरीराणां व्यतिरेकदृष्टान्ततासम्भवात् । अत एव न व्यवस्थानिरुक्तिदौर्घटचम् । सुखदुःखाद्यनुसन्धानभावाभावरूपव्यवस्थाया अङ्गीकृतत्वात् । अतो भेदत्वहेतुरुपजीव्यविरोधान्न भेदमिथ्यात्वं साधयितुं प्रभवेदिति । किञ्च व्यवहारनिर्वाहकतया सत्यता च भेदस्य कुतो न स्यात्[3] । ननु भेदस्य प्रत्यक्षादिविषयत्वेऽपि न तत्त्वावेदकप्रमाणविषयत्वम् । मैवम् । तत एव[4] तत्साधनसम्भवात् ।

ಅನುವಾದ : ಈ ಹಿಂದೆ भेदस्य प्रत्यक्षाद्यग्राह्यत्वपूर्वपक्ष ಮಾಡುವಾಗ ಆತ್ಮರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿದ विप्रतिपन्नानि शरीराणि स्वसंख्यासंख्येयात्मवन्ति शरीरत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅತೀತಅನಾಗತ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅತೀತಅನಾಗತ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ स्वसंख्यासंख्येयात्मवत्व ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶರೀರತ್ವಹೇತು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಿರಿ. ಆದರೆ ಅತೀತಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

---

1. परस्परानुसंहितसुखदुःखाद्याश्रयत्वेन विवक्षित इत्यर्थः । ''परस्परानुसंहितानां भोगायतनत्वेन'' इति श्रीनिवासतीर्थीयः पाठः ।
2. योगिशरीरे व्यभिचारदोषो नास्ति हेतोरेवाभावादित्यर्थः। (वादा-उमर्जी)
3. भेदः सत्यो व्यवहारनिर्वाहकत्वात् इति सत्प्रतिपक्षता च स्यादिति भावः ।
4. व्यवहारनिर्वाहकत्वहेतोरेव तत्वावेदकप्रमाणविषयत्वसाधनसम्भवात् ।

ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವತ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಶರೀರತ್ವರೂಪವಾದ ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ, ಕೇವಲ ಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು शरीरत्वं नाम परस्पराननु-संहितभोगायतनत्वं ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಭೋಗ ಎಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು. ಚೈತ್ರನ ಸುಖಾದಿಗಳನ್ನು ಮೈತ್ರನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೈತ್ರನ ಸುಖಾದಿಗಳನ್ನು ಚೈತ್ರನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ನಾವು ವಿವಕ್ಷಿಸಿದ परस्परानुसंहितभोगायतनत्व (ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸುಖ ದುಃಖಾದ್ಯಾಶ್ರಯತ್ವ) ರೂಪವಾದ ಶರೀರತ್ವಹೇತುವು ಪಕ್ಷವಾದ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲೀನಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಸಹ ಅತೀತಅನಾಗತಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ (ಸುಖಾದ್ಯಾಶ್ರಯತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಯೋಗಿಗಳು ಅನೇಕದೇಹಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಭೋಗವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ परस्परानुसंहितभोगायतनत्वವೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನನುಸಂಹಿತ-ಭೋಗಾಯತನತ್ವರೂಪವಾದ ಶರೀರತ್ವಹೇತುವು ಅಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಯೋಗಿಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಪರಸ್ಪರಅನನುಸಂಹಿತಭೋಗಾಯತನತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ? ಅರ್ಥಾತ್ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತ ಸಿಗದಿದ್ದರೂ ಯೋಗಿಶರೀರಗಳನ್ನೇ ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಸಂಖ್ಯಾಸಂಖ್ಯೇಯಆತ್ಮವತ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನನುಸಂಹಿತ-ಭೋಗಾಯತನತ್ವರೂಪವಾದ ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಯೋಗಿಶರೀರಗಳು ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತಾಲಾಭ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ, ಧರ್ಮಿಭೇದದಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಧರ್ಮಭೇದದಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಗೆ ಭೇದಾಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದ್ದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನಭಾವ-ಅಭಾವರೂಪವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸುಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ತದಭಾವ (ಅದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ). ಈ ಅನುಸಂಧಾನದ ಭಾವ-ಅಭಾವಗಳು ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕೂಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಸುಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನ ಭಾವ-ಅಭಾವ ರೂಪವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸುಖ ದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನಭಾವ-ಅಭಾವರೂಪ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಗೆ ದುರ್ನಿರೂಪತ್ವವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಿಂದ (घटपटादिधर्म्यादिग्राहकतया) ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಸತ್ಯತ್ವಸಹಿತ ವಾಗಿಯೇ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ನೀವು भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನು ಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವು ಭೇದದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷತಾದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವು-ದಾದರೆ, भेदः सत्यः व्यवहारनिर्वाहकत्वात् (अर्थक्रियाकारित्वात्) ।

सुखदु:खादिव्यवहारनिर्वाहकचैतन्यवत् । यद्वा व्यतिरेकेण शुक्तिरजतवत् । ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕವಾದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಇದು ಘಟ ಅದು ಪಟ ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ(ಸಾಧ್ಯಾ)ಭಾವಸಾಧಕವಾದ व्यवहारनिर्वाहकत्वರೂಪವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಹೇತುವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನ ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗುವುದರಿಂದ शब्दो नित्य: श्रावणत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಂತೆ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವು ಅಸಾಧಕ' ಎಂಬ (ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ) ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವಾದರೂ ಆ ಭೇದಗ್ರಾಹಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾದ್ದರಿಂದ (ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ) ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಲ್ಲ; ಕಿಂತು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವೇ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದವು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದ व्यवहारनिर्वाहकत्व ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, भेद: तत्वावेदकप्रमाणविषय: व्यवहारनिर्वाहकत्वात् व्यतिरेकेण शुक्तिरजतवत् । ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯದಲ್ಲಿ

ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ(ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ)ವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ-ಹೇತ್ವಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತ ಪಕ್ಷವಾದ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹ-ಕತ್ವಾಭಾವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ) ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವಾಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ (ತತ್ತ್ವಾವೇದಕ-ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವೇ ಇದೆ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದೇ ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ-ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಭೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾದ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈವರೆಗೆ ಭೇದಸತ್ಯತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದ ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಭೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣ-ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಧರ್ಮಿತ್ವ ರೂಪವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದಲೂ ಭೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किञ्च धर्मित्वहेतुना तत्त्वावेदकप्रमाणवेद्यता च कुतो न भेदस्य स्यात् । न चात्मनि धर्माभावः । आनन्दो विषयानुभवो नित्यत्वं चेति सन्ति धर्मा इत्यभ्युपगमात् । न परमार्थतो धर्मा इति चेन्न । नित्यत्वाद्यभावेऽनित्यत्वाद्यापातात् । [1]तत्पक्षे पारमार्थिकस्यैव साधनाङ्गता-नियमाभावाच्च । चन्द्रभेदे धर्मित्वहेतोर्व्यभिचार इति चेत्कोऽर्थः । चन्द्रभेद-मात्राभाव इति वा चन्द्राच्चन्द्राभाव इति वा । आद्ये न व्यभिचारः । पक्षसमत्वात् । द्वितीये तस्यैवाभावेन धर्मित्वहेतोर्व्यभिचारस्य दूरतः परास्तत्वात् ॥ छ ॥ भेदमिथ्यात्वानुमानस्य प्रतिज्ञाविरोधः ॥ छ ॥

---

1. त्वत्पक्षेऽसतोऽपि सवितृसुषिरादेः मरणादिसाधनत्वाङ्गीकारेण पारमार्थिकस्यैव साधनाङ्गत्वनियमानङ्गीकारात् धर्मित्वानुमानस्य साधन-वैकल्यरूपदोषदुष्टत्वेन मिथ्यात्वेऽपि भेदस्य तत्वावेदकप्रमाण-वेद्यत्वसाधनाङ्गत्वं भविष्यतीत्याह । तत्पक्ष इत्यादिना । (वादा-श्रीनि)

ಅನುವಾದ : ಭೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಧರ್ಮಿತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, भेदः तत्वावेदकप्रमाणवेद्यः धर्मित्वात् आत्मवत् । ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ-ಆನಂದಾದಿ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣ-ವೇದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಭೇದವೂ ಸಹ ಭೇದತ್ವ, ಜ್ಞೇಯತ್ವ, ವಾಚ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ನಮ್ಮ ಈ ಧರ್ಮಿತ್ವಾನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ದೃಷ್ಟಾಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿತ್ವ ಹೇತು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्' 'यः सर्वज्ञः स सर्ववित्' 'अजो नित्यः शाश्वत' ಇತ್ಯಾದಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಆನಂದ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ-ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರಿ ಎಂದು 'आनन्दो विषयानुभवो नित्यत्वं चेति सन्ति धर्माः' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆನಂದಾದಿಧರ್ಮಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಆನಂದಾದಿಧರ್ಮಗಳು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಸಹ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿವೆ. ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ पारमार्थिक-धर्मवत्व ರೂಪವಾದ ಹೇತು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯತ್ವಾದಿಧರ್ಮಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಅಸತ್ ಆದರೆ ಅನಿತ್ಯತ್ವ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಅಸತ್ ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವ, ಆನಂದವು ಅಸತ್ ಆದರೆ ದುಃಖಿತ್ವ ಬರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಾದಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೇ ಆನಂದಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೂ ತ್ರುಷ್ಯತ್ತು ದ್ದುರ್ಜನ: ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪೋಣ. ಏನು ಬಾಧಕ? 'ಹಾಗಾದರೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದರಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕ(ಸಾಧನಾಂಗ)ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಆದ ಸವಿತೃಸುಷಿರಾದಿಗಳಿಗೂ ಮರಣಾದಿಸಾಧನಾಂಗತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದದ್ದೇ ಸಾಧನಾಂಗವಾಗಬೇಕು' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗದಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮಿತ್ವಾನುಮಾನವು ಭೇದಕ್ಕೆ ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯತ್ವಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಧರ್ಮಿತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರದಿದ್ದರೂ ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅಂಗುಲ್ಯವಷ್ಟಂಭದಿಂದ ಚಂದ್ರಭೇದ ತೋರಿದಾಗ ಆ ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಿತ್ವಹೇತುವಿದ್ದರೂ ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಚಂದ್ರಭೇದವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅರ್ಥಾತ್ ಚಂದ್ರಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಘಟಾದಿಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಚಂದ್ರಭೇದವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಯಿತು. ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಚಂದ್ರಭೇದವು

ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾಯಿತು. न हि पक्षे पक्षसदृशे वा व्यभिचारः ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾದ ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಚಂದ್ರಭೇದ ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಭೇದ ಎಂದಾಯಿತು. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಭೇದವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಚಂದ್ರಭೇದವು ಅಸತ್ ಆಯಿತು. ಚಂದ್ರಭೇದ ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ (ವ್ಯಭಿಚಾರಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಧರ್ಮಿತ್ವ ಹೇತುವಿಗೆ ಚಂದ್ರ-ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ದೂರತ ಏವ ಅಪಾಸ್ತ (ಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಚಂದ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವಾಗಲೀ ವ್ಯಭಿಚಾರವಾಗಲೀ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮಿತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದ-ರಿಂದ, ಅಂತಹ ತತ್ವಾವೇದಕವಾದ ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧ ನಿಮ್ಮ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರ-ನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ, ಧರ್ಮಿತ್ವರೂಪವಾದ ಸಮಬಲ(ಅನುಮಾನ) ಪ್ರಮಾಣ-ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು).

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ಭೇದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

भेदमिथ्यात्वानुमानस्य व्यभिचारादिकथनम्

वादावली —— किञ्च भेदत्वहेतोरविद्यानिवृत्तिरूपमोक्षात्मभेदे व्यभिचारश्च । न च तयोर्भेद इति चेत्तर्ह्यात्मनोऽनादिनित्यतया तदभिन्नमोक्षस्य ज्ञानसाध्याविद्यानिवृत्तिरूपत्वानुपपत्तिः । अन्यतरचन्द्रस्यैवारोपितत्वेनारोपितानारोपितभेदे व्यभिचारश्च[1] । मुक्तामुक्तभेदेऽनैकान्त्यं च । मुक्तामुक्तयोर्भेदोऽसिद्ध[2] इति चेन्न । [3]विमतो भिन्नो मुक्तत्वादिति तत्सिद्धेः । शुक्ताविव रजतमाविद्यको भेदो मुक्तेऽप्यङ्गीक्रियत इति चेन्न । मुक्तस्याविद्येति व्याहतेः ।

ಅನುವಾದ : भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪಮೋಕ್ಷ - ಆತ್ಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಮೋಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ನಿವರ್ತ್ಯರಾಗದ ಕಾರಣ ಇವರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೇದತ್ವರೂಪಹೇತುವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ-ಆತ್ಮರ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೋಕ್ಷ-ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮೋಕ್ಷ-ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ

1. भेदत्वहेतोरिति शेषः । इदं च परमतेन । परैः साध्यवैकल्यस्य साधारणानैकान्त्यरूपत्वाङ्गीकारात् । यथाऽहुः । साधारणो विरुद्धो वा दृष्टान्ते साध्यवर्जित इति । स्वमते तु दृष्टान्ते साध्यवैकल्यमित्यवधेयम् । (वादा-उमर्जी)
2. आमुक्तेर्भेद एव स्याज्जीवस्य परमस्य च ।
मुक्तस्य तु न भेदोऽस्ति भेदहेतोरभावतः ॥
इत्यादीनां भेदसामान्यनिषेधकप्रमाणानां सत्वादिति भावः ।
(तत्वोद्योतटिप्पणी-द्वैतद्युमणि)
3. 'विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् यदित्थं तत्तथा यथा सम्प्रतिपन्नः' ।
''अत्र विमत इति संसारान्मुक्तो विवक्ष्यते'' । (तत्वोद्योतः - टीका)

ವ್ಯಭಿಚಾರಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷ-ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ-ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ವ್ಯಭಿಚಾರಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮೋಕ್ಷ-ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವು-ದಾದರೆ, ಅನಾದಿನಿತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಮೋಕ್ಷವೂ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪತ್ವವು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪಮೋಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಎರಡೂ ಅನಿವರ್ತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯ-ವಿಲ್ಲದ ಮೋಕ್ಷ-ಆತ್ಮಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಹೇತುವಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಭೇದತ್ವಹೇತುವಿಗೆ ಆರೋಪಿತ-ಅನಾರೋಪಿತಗಳಲ್ಲಿನ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಂದ್ರನು ಆರೋಪಿತ. (ಅರ್ಥಾತ್ ಒಬ್ಬ ಆರೋಪಿತ ಚಂದ್ರ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅನಾರೋಪಿತ ಚಂದ್ರ) ಭೇದವು ಆರೋಪಿತವಾಗದ ಕಾರಣ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲದ, ಆರೋಪಿತ ಅನಾರೋಪಿತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು, ಭೇದತ್ವಹೇತುವಿಗೆ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರ ಭೇದದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯ-ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭೇದತ್ವಹೇತು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲವಾದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹೇಳುವುದು ದೂರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದು

ಅಸಮಂಜಸವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् सम्प्रतिपन्न(निगडमुक्त)वत् ।

ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ [1]ನಿಗಡಮುಕ್ತನು (ನಿಗಡದಿಂದ) ಮುಕ್ತನಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಇತರರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆಯೋ ಹಾಗೆ ಪಕ್ಷನಾದ (ಭಿನ್ನನೋ ಅಭಿನ್ನನೋ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶಯವಿಷಯನಾದ) ಸಂಸಾರಮುಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಮುಕ್ತ-ನಾದ್ದರಿಂದ ಅಮುಕ್ತರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆವಿದ್ಯಕವಾದ (ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ) ರಜತವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮುಕ್ತನಾದವನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗಳಿಂದ ಆವಿದ್ಯಕ(ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ)ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ ನೀವು ಭೇದಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವಾದಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕೊಡದೇ ಕೇವಲ भिन्नः ಎಂದು ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಆ ಮುಕ್ತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಕ್ತ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ (ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪುನಃ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ) ವ್ಯಾಹತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ (ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ) ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಆವಿದ್ಯಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಮುಕ್ತತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದ ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಭೇದ ಸಾಧಿಸಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. निगड - ಎಂದರೆ ಸರಪಣಿ ಅಥವಾ ಬೇಡಿ ಎಂದರ್ಥ. ನಿಗಡಮುಕ್ತ- ಎಂದರೆ ಅಂತಹ ಸರಪಣಿ ಅಥವಾ ಬೇಡಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದವನು ಎಂದರ್ಥ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ನಾವು ಮಾಡಿದ विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु किं भेदः परमात्मप्रतियोगिकः साध्य उत जीवप्रतियोगिकोऽथवा जडप्रतियोगिक आहोस्वित्सकलप्रतियोगिकः । नाद्यः। परमात्मनि हेतोरनैकान्त्यात् । संसाराभावलक्षणमुक्तत्वस्य तत्र सम्भवात् । द्वितीयेऽपि सकलजीवप्रतियोगिको वा स्वव्यतिरिक्तजीवप्रतियोगिको वा । नाद्यः । मुक्तस्यापि जीवत्वेनांशे बाधात्[1]। नोत्तरः । मुक्तस्य तद्भेदसिद्ध्या विना तेषामेतद्व्यतिरिक्तत्वासिद्ध्याऽप्रसिद्धविशेषणत्वात्[2] । सिद्धौ च सिद्ध-साधनत्वात् । सकलजीवप्रतियोगिकभेदसाधनस्य प्रकृतानुपयुक्तत्वेनार्थान्तर-त्वाच्च । अत एव न तृतीयः । नापि चतुर्थः । पूर्ववदंशे बाधादप्रसिद्ध-विशेषणत्वाच्चेति । मैवम् । अविवक्षितप्रतियोगिविशेषस्य भेदस्य साध्य-त्वात् । न चैवमर्थान्तरता । मुक्तस्य भेदमात्रमाक्षिपन्तं प्रति तत्साधनस्य सङ्गतत्वात् । अथवा प्रागवस्थायां येन भेदेन विशिष्टस्तेनैव मोक्षेऽपीत्यय-मर्थोऽत्राभिप्रेत इति न कश्चिद्दोष इति ॥

ಅನುವಾದ : ಈ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಮಾನದಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಿ. ಎಂತಹ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಿ. ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಜೀವಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸು-ತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಜಡಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಸಕಲಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ?

---

1. विमतो मुक्तः सकलजीवप्रतियोगिकभेदवान् इत्यत्र मुक्तस्यापि सकलजीवमध्यप्रविष्टत्वात् मुक्तेऽमुक्तजीवप्रतियोगिकभेदस्य अबाधि-तत्वेऽपि मुक्तप्रतियोगिकभेदस्य बाधितत्वादंशे बाधित इत्यर्थः ।
(तत्वोद्योतटिप्पणी - वेदेशतीर्थीया)

2. विमतो भिन्न इत्यनुमानप्रवृत्तेः पूर्वं मुक्ते संसारिभेदस्येव संसारिषु मुक्तभेदस्याप्यप्रसिद्ध्या मुक्तव्यतिरिक्तजीवप्रतियोगिकभेदस्यैवा-प्रसिद्ध्या अप्रसिद्धविशेषणत्वादित्यर्थः । (तत्वोद्योतटिप्पणी-विजयीन्द्रीया)

ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ विमतः परमात्मप्रतियोगिकभेदवान् मुक्तत्वात् ಎಂದು ಅನುಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೇ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಭೇದವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ परमात्म-प्रतियोगिकभेदರೂಪಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರಾತ್ಯಂತಾಭಾವರೂಪಮುಕ್ತತ್ವವು ಇರುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸು-ವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಜೀವಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಜೀವರ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಸ್ವ(ಮುಕ್ತಜೀವ)ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಜೀವರ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ ? ಎಲ್ಲ ಜೀವರ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಕ್ಷನಾದ ಮುಕ್ತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಜೀವರ ಭೇದ ಬಂದರೂ, (ಎಲ್ಲ ಜೀವರಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ) ತನ್ನ ಭೇದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ सर्वजीवघटक-स्वप्रतियोगिकभेदರೂಪ ಸಾಧ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಪಕ್ಷನಾದ ಮುಕ್ತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಂಶೇ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸ್ವವ್ಯತಿರಿಕ್ತಜೀವರ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಕ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಉಳಿದ ಜೀವರಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ स्वव्यतिरिक्तजीव ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಜೀವರಿಂದ ಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ಕಾರಣ (ಸ್ವವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ) स्वव्यतिरिक्तजीवभेद ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಜೀವರಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವು-ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನುಮಾನವು ಹೊರಟಿದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬ ಅಮುಕ್ತನಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೂ ಭೇದತ್ವಹೇತುವಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಲಜೀವಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ (ಪ್ರಕೃತ ಅನುಪಯುಕ್ತೋಕ್ತಿರೂಪ ಅರ್ಥಾಂತರ ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ ದೋಷ) ಬರುತ್ತದೆ.

ಅದೇ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಜಡಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದ-ಸಾಧನವೂ ಅಸಮಂಜಸ. ಅಂದರೆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅಮುಕ್ತನಾದ ಜೀವನಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಜಡಪ್ರತಿಯೋಗಿಕ-ವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಸಕಲಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, (ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದ ಬಂದರೂ) ಸಕಲಘಟಕವಾದ ತನ್ನ ಭೇದವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅರ್ಥಾತ್ सकलघटक-स्वप्रतियोगिकभेद ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಪಕ್ಷನಾದ ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅಂಶೇ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಪರಮಾತ್ಮ-ಜೀವ-ಜಡ ಹೀಗೆ ಸಕಲಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಕಭೇದವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ (ಪಕ್ಷಾತಿರಿಕ್ತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ (ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟ) ಭೇದವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಮಾನವು ಭೇದಸಾಧಕ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದರ ಭೇದ ಇದರ ಭೇದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿವಿಶೇಷವನ್ನೂ ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಕೇವಲ ಭೇದವು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, मुक्तस्य तु न कुतोऽपि भेदः ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಉಪಯುಕ್ತವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದದಿಂದ

ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿದ್ದನೋ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಸಹ ಅದೇ ಭೇದದಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿವಿಶೇಷವನ್ನೂ ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ, ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಸಂಗತವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾವೂ ಬಾರದ ಕಾರಣ, ಅಥವಾ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಇದ್ದ ಭೇದವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ (ಸಾಧ್ಯಾ ನಿರುಕ್ತಿಯೂ) ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಸಾಧಕ ಆಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಮುಕ್ತತ್ವರೂಪಹೇತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— ननु किमिदं मुक्तत्वं नाम । किं संसारप्रध्वंसस्तत्संसर्गाभावो वा । नाद्यः । परमात्मन्यसिद्धेः । निगडादिदृष्टान्तस्य साधनवैकल्यापत्तेश्च । अत एव नोत्तर इति चेन्न । अविवक्षितविशेषसंसर्गाभावस्य हेतुत्वात् । ननु चात्र सम्बन्धमात्राभावाधिकरणत्वं हेतुः । तत्राभावाधिकरणमात्रेणालम् । किं सम्बन्धमात्रग्रहणेन । अथवाऽधिकरणत्वमात्रं हेतुरस्तु किमभावग्रहणेन । किञ्चाधिकरणं कारणविशेषः । तत्र किं विशेषग्रहणेन । एवं कारकं कारणविशेषः । तत्र किं विशेषग्रहणेनेति चेन्न । तथा सति प्रमेयत्वादीनामपि केवलान्वयित्वभङ्गात् । प्रमाविषयत्वं प्रमेयत्वम् । तत्र विषयत्वेनालम् । किं प्रमाग्रहणेनेत्यादेस्तत्रापि सुवचत्वात् । [1]यद्धेतुव्यवच्छेदकत्वेन पृथगुपादीयते तदेव विशेषणं प्रयोजनान्तरमपेक्षते न पुनस्तन्मात्रान्तर्गतमिति चेत्समं प्रकृतेऽपि ।

ಅನುವಾದ : ಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇತುಮಾಡುವುದಾದರೆ ಎಂತಹ ಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ ಸಂಸಾರಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತತ್ವವು ಹೇತುವೋ? ಅಥವಾ ಸಂಸಾರಾತ್ಯಂತಾಭಾವರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತತ್ವವು ಹೇತುವೋ?

ಸಂಸಾರಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇತುಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಮತಪದದಿಂದ ಮುಕ್ತನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ (ಮುಕ್ತ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ) ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಮುಕ್ತನು ಪಕ್ಷನಾದ ಮೇಲೆ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಪಕ್ಷನೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪಮುಕ್ತತ್ವವು ಬಾರದ ಕಾರಣ (ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮೊದಲು ಸಂಸಾರ ಇತ್ತು ಎಂದಾಗುವುದರಿಂದ) ಅಸಿದ್ಧಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ನಿಗಡಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ (ಸಂಸಾರಿತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ) ಇಂತಹ ಸಂಸಾರಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪಮುಕ್ತತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರಾತ್ಯಂತಾಭಾವರೂಪಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ನಿಗಡ-ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಸಾರಾತ್ಯಂತಾಭಾವರೂಪ-ಮುಕ್ತತ್ವಹೇತುವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಹೇತ್ವನಿರುಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರಸಂಸರ್ಗ ಎಂದಾಗಲೀ ನಿಗಡಸಂಸರ್ಗ ಎಂದಾಗಲೀ ಸಂಸರ್ಗವಿಶೇಷವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಎಂದಾಗಲೀ

---

1. यद्विशेषणं हेतुशरीरमात्रानन्तर्गतं सत्तद्दोषनिवारणार्थमुपादीयते तदेव तद्दोषपरिहारलक्षणमवेक्षते । यथा 'शब्दोऽनित्यः सामान्यवत्वे सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात्' इत्यादौ सामान्यवत्वे सतीत्यादि विशेषणम् । न तु हेतुशरीरमात्रान्तर्गतं विशेषणमपि । प्रमा च प्रमाविषयत्वरूपहेतुशरीरमात्रान्तर्गतैव । व्याप्तेः विशिष्टनिष्ठत्वात् । अत एव 'यन्निरूपिता व्याप्तिर्येन विशेषणेन विना न गृहीतुं शक्यते तदेव विशेषणं सार्थकम्' इति वदन्तीति भावः। (तत्वोद्योतटिप्पणी-विजयीन्द्रीया)

ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದಾಗಲೀ ಅಭಾವವಿಶೇಷವನ್ನೂ ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಕೇವಲ ಬಂಧಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ವಿವಕ್ಷಿಸಿದಾಗ, ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ನಿಗಡಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ನಿಗಡಬಂಧಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ-ಕ್ಕಾಗಲೀ, ಪಕ್ಷನಾದ ಮುಕ್ತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಬಂಧಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಬರುವುದ-ರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ಮತ್ತು ಎಂದಿಗೂ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಬಂಧಾತ್ಯಂತಾಭಾವ ಬರುವುದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ ಹೇತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರಾ-ಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಕೇವಲ ಅಭಾವಾಧಿ-ಕರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ? ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಏಕೆ? ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಅಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡಬಹುದು. ಅಭಾವಗ್ರಹಣ ಏಕೆ? ಹಾಗೂ ಅಧಿಕರಣ ಕಾರಕವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾರಕ-ವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇತು ಮಾಡಬಹುದು. ವಿಶೇಷಗ್ರಹಣದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರಕವು ಕಾರಣವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೇವಲ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇತುಮಾಡಿರಿ. ವಿಶೇಷವನ್ನು ಏಕೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಭಾಗಶಃ ಬಿಡಿಸಿ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ದೋಷ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾಗಶಃ ಬಿಡಿಸಿ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ದೋಷ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಶಬ್ದೋऽಭಿಧೇಯಃ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾತ್ ಮೊದಲಾದ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಭಗ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾವಿಷಯತ್ವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟೇಕೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಕೇವಲ ವಿಷಯತ್ವವೇ ಹೇತುವಾಗಲಿ. ಪ್ರಮಾಗ್ರಹಣ ಏಕೆ? ವಿಷಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವಿಶೇಷ. ಅಲ್ಲೂ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪತ್ವ ಸಾಕು. ವಿಶೇಷಗ್ರಹಣ ಏಕೆ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ-ಯಾದ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾದಿಹೇತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾದಿಹೇತು-ಗಳಿಗೂ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿತ್ವಭಂಗ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವು ಹೇತುಶರೀರ-ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗದೇ ದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ವಿಶೇಷಣವೇ ದೋಷಪರಿಹಾರರೂಪಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾ - घटः चाक्षुषः महत्वे सति उद्भूतरूपवत्वात् ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಹೇತುಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗದೇ ದೋಷ-ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವು ಹೇತುಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ದೋಷಪರಿಹಾರಾದಿಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಅಖಂಡೋಪಾಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಪ್ರಮಾ ವಿಶೇಷಣವು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದ ಕಾರಣ विषयत्वमात्रेण अलम् किं प्रमाग्रहणेन ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ.

ಅಂದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವದಂತೆ ಮುಕ್ತತ್ವವೂ ಅಖಂಡೋಪಾಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವವೂ ಹೇತುಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲೂ ಸಹ अभावाधिकरणत्वमात्रेण अलम् । किं संसर्गग्रहणेन ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಂಬಂಧಾಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವವು ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಅಭಾವಾಧಿಕರಣತ್ವ ಸಾಕು. ಸಂಬಂಧಗ್ರಹಣ ಏಕೆ?' ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ಹಿಂದೆ ಮುಕ್ತತ್ವವೂ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿಧರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ವ್ಯತಿರೇಕಧರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— अथवा संसारसंसर्गाभावो मुक्तत्वम् । तथात्वे घटो दृष्टान्तः । परमात्मप्रतियोगिको वा भेदोऽत्र साध्यः । बन्धप्रध्वंसाधिकरणत्वं च मुक्तत्वमिति न परमात्मनि व्यभिचारः । किञ्च मुक्तामुक्तयोर्भेदाभावे मुक्तस्य संसारः संसारिणो वा मुक्तत्वं स्यात् । ननु मुक्तस्य संसारः

स्यादिति किं संसाराधिकरणस्वरूपेणैक्यमापाद्यते । उत संसारानुभवः । नाद्यः । इष्टापादनात् । आपाद्यापादकयोर्भेदाभावाच्च । नोत्तरः । अनुभवस्यान्तःकरणादिसापेक्षत्वात् । अन्तःकरणादेश्चाज्ञानसापेक्षत्वात्[1] । निवृत्ताविद्यस्य कार्यान्वयायोगात् ।

ಅನುವಾದ : ಅಥವಾ ಮುಕ್ತತ್ವವು ವ್ಯತಿರೇಕಧರ್ಮ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ-ದರೂ ಸಹ ಸಂಸಾರಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವು ಮುಕ್ತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ನಿಗಡಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮುಕ್ತತ್ವವು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಗಡಮುಕ್ತನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಿಗಡಮುಕ್ತನನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಘಟವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಾತ್ಯಂತಾಭಾವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಮುಕ್ತತ್ವಹೇತುವು ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನೇ ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಲ್ಲ? ಎಂದರೆ, ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿದಾಗ ಬಂಧಪ್ರಧ್ವಂಸಾಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದರೂಪಸಾಧ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಬಂಧಪ್ರಧ್ವಂಸಾಧಿಕರಣತ್ವರೂಪಮುಕ್ತತ್ವಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕರೀತಿಯಿಂದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾನಿರುಕ್ತಿಗಾಗಲೀ ಹೇತ್ವನಿರುಕ್ತಿಗಾಗಲೀ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮುಕ್ತತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. तथा चाविद्यान्तःकरणादिमत्वस्यैव अनुसन्धानप्रयोजकत्वेन भेदाभावोऽप्रयोजक इति व्याप्तिशून्यस्तर्क इति भावः । (वादा-राघ)

ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಕ್ತನಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಅರ್ಥಾತ್ मुक्तत्वं अस्तु भेदो मास्तु (ಮುಕ್ತನಾದರೂ ಅಮುಕ್ತನಿಂದ ಭೇದ ಬೇಡ) ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾಶಂಕೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಭೇದಸಾಧಕ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಈ ರೀತಿ ಅಪ್ರಯೋಜ-ಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಸಂಸಾರಿಯಾದವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ 'ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬರಲಿ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬರಲಿ ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು? यदि मुक्तस्य भेदो न स्यात् तर्हि संसाराधिकरणस्वरूपेण ऐक्यं प्रसज्येत ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಾಧಿಕರಣನಾದ ಜೀವನಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ यदि मुक्तस्य भेदो न स्यात् तर्हि संसारानुभवः स्यात् ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೀರೋ?

ಸಂಸಾರಾಧಿಕರಣನಾದ ಜೀವನಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತವಾದಿಯಾದ ನಾನು ಮುಕ್ತಾತ್ಮನಿಗೂ ಸಂಸಾರಿಜೀವನಿಗೂ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ यदि मुक्तस्य भेदो न स्यात्तर्हि संसाराधिकरणस्वरूपेण ऐक्यं प्रसज्येत ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯಾಪಾದನೆಯು ಇಷ್ಟಾಪಾದನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಭೇದಾಭಾವವೇ ಐಕ್ಯರೂಪವಾದದ್ದರಿಂದ यदि भेदो न स्यात्तर्हि ऐक्यं स्यात् ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿದಾಗ ಆಪಾದ್ಯ-ಆಪಾದಕಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಜೀವನಿಂದ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಾನುಭವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನುಭವವು ಅಂತಃಕರಣ, ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಭವ ಸಾಧ್ಯ. ಆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೂ ಅಜ್ಞಾನಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಅಂತಃ ಕರಣಾದಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮುಕ್ತನಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ-ರುವುದರಿಂದ (ಅಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ) ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅನುಭವವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳು ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದಾಭಾವವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾದ್ದರಿಂದ यत्र भेदाभावः तत्र अनुभवः ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ यदि भेदो न स्यात्तर्हि अनुभवः स्यात् ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ತರ್ಕವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಶೂನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವನ್ನೂ ಆಪಾದಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬರಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬರಲಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ 'ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವ ಬರಲಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली — एवं संसारिणो मुक्तत्वं स्यादिति कोऽर्थः ॥ किं संसाराधिकरणस्वरूपस्यैव मुक्तत्वं स्यादिति किं वा संसारिण एव सतो मुक्तत्वानुभवः स्यादिति । नाद्यः । पूर्ववदिष्टापादनात् । नोत्तरः । संसारिणो मुक्ताद्भेदसद्भावात् । मुक्तस्य संसारिणो भेदाभावे कथं संसारिणो मुक्ताद्भेद इति चेत् । भवेदेवं यद्ययं भेदो वास्तवः स्यात् । अज्ञानकृतो हि मुक्तात्संसारिणो भेदः । सोऽज्ञानिनः संसारिणः प्रतीयते न निवृत्ताज्ञानस्य मुक्तस्येति काऽत्रानुपपत्तिरिति चेन्न । यद्यज्ञानकृतो भेदस्तर्हीश्वरस्याज्ञाना-भावात्संसारिणैक्यं तेनानुभूयेत । अनुभूयत इति चेत् । यदीश्वरः संसारिणैक्यमनुभवेत्तर्हि दुःखी स्यात्[1] । न चैवम्[2] । ततो नेश्वरस्य

संसारिणैक्यानुभवोऽङ्गीकर्तुमुचितः । यदुक्तं मुक्तस्यान्तःकरणाद्यभावान्न संसारानुभवप्राप्तिरिति तदसत् । निर्विशेषत्वादेकरसे[3] चैतन्येऽन्तःकरण-संसर्गभावाभावयोरप्ययोगात् । अज्ञानसदसद्भावाभ्यां सम्भवत इति चेन्न । तदपि तादृगेव[4] ।

ಅನುವಾದ : ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವ ಬರಲಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು. ಸಂಸಾರಾಧಿಕರಣನಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಮುಕ್ತತ್ವ ಬರಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಭವವಾಗಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವೋ?

ಸಂಸಾರಾಧಿಕರಣನಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತತ್ವ ಬರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ (ಮುಕ್ತಜೀವನಿಗೂ ಸಂಸಾರಿಜೀವನಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ), ಸಂಸಾರಾಧಿಕರಣನಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಮುಕ್ತತ್ವ ಬರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಇಷ್ಟಾಪಾದನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಭವವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ, ಮುಕ್ತನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಭವವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಜೀವನಿಂದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಂಸಾರಿಜೀವನಿಗೆ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಹೇಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ?

---

1. यो दुःखिनैक्यमनुभवति स दुःखी यथा सम्प्रतिपन्न इति व्याप्तेरिति भावः । (वादा-उमर्जी)
2. निरनिष्टो निरवद्य इत्यादेरिति भावः ।
3. निर्विशेषत्वादेकरसेऽखण्डे इत्यर्थः ।
4. तदपि अज्ञानभावाभावौ इत्येतदपि । तादृगेव अन्तःकरणादि भावाभाववत् अयुक्तमित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಹೇಳುವ ಭೇದವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಈ ರೀತಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಹೇಳುವ ಆ ಭೇದವು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಅಜ್ಞಾನ(ಕೃತ)ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು. ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆ ಭೇದವು ಅಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಸಂಸಾರಿಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ನಾನು ಮುಕ್ತನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ) ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆ ಭೇದವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯಾನುಭವ ಆಗುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯಾನುಭವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದವು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ-ವಾದದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದರೆ ಭೇದ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ತೋರದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಐಕ್ಯದ ಅನುಭವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಈಶ್ವರನು ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ संसारिणा ऐक्यं अनुभूयेत ಎಂಬ ಐಕ್ಯಾನುಭವಾಪಾದನೆಯು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟಾಪಾದನವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನು ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ (ಸಂಸಾರಿಗೆ ದುಃಖಾನುಭವ ಆಗುವುದರಿಂದ) ಸಾಂಸಾರಿಯಂತೆ ಈಶ್ವರನೂ ದುಃಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗಲಾದರೋ ನಿತ್ಯಸುಖರೂಪಿಯಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ದುಃಖಿಯಾದ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ संसारिणा ऐक्यं अनुभूयेत ಎಂಬ ಐಕ್ಯಾನುಭವಾಪಾದನೆಗೆ 'ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು

ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ''ಮುಕ್ತನಿಂದ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯಾನುಭವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ 'ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಾನುಭವ ಬರಲಿ' ಎಂದು ನಾವು ಆಪಾದಿಸಿದಾಗ ''ಅನುಭವವು ಅಂತಃಕರಣಾದಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಸರ್ಗ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರಾನುಭವಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ'' ಎಂದು ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಚೇತನನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ್ದರಿಂದ ಏಕರಸನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಖಂಡ-ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಅಖಂಡನಾದ ಚೇತನನಿಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಸರ್ಗ, ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಜ್ಞಾನಭಾವ-ಅಭಾವಗಳಿಂದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಸಂಸರ್ಗಭಾವ-ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಖಂಡನಾದ ಚೇತನನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಸಂಸರ್ಗದ ಭಾವ-ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಭಾವ-ಅಭಾವಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಸಾರಿಯಂತೆ ಮುಕ್ತನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಾನುಭವ ಬರಲೇಬೇಕಾಗಿರು-ವುದರಿಂದ मुक्तस्य संसारानुभवः स्यात् ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮೊದಲನೇ ತರ್ಕವು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ : 'ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯಾನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈಶ್ವರನು ದುಃಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ದುಃಖಿತ್ವ-ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಿ ಐಕ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಅನುಮಾನವಿರೋಧದಿಂದಲೂ ಐಕ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— किञ्चेश्वरवचनैस्तस्य संसारिभेदानुभव एवानुमीयते । कुतस्तत्राभेदानुभवप्रत्याशा । ''तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परन्तप[1]। सुखं दुःखं भवो भावो भयं चाभयमेव च''त्यादिभिः । किञ्च विमतो भेदो[2] मुक्तौ न निवर्तते । ईश्वरेणानुभूयमानत्वात् । [3]स्वरूपवदिति तत्सिद्धेः । नन्वीश्वरेणानुभूयमानोऽपि मुक्तौ निवर्तताम् । किं विपक्षे बाधकमिति चेन्न । यदीश्वरेणानुभूयमानोऽपि बाध्येत तर्हीश्वरस्य भ्रान्तत्वं प्रसज्येत । बाध्यशुक्तिकारजतद्रष्टृवत् । तस्य [4]त्वभ्रान्तत्वान्नानेनानुभूयमानो ब्रह्मात्म-भेदो निवर्तत इति सिद्धम् ।

ಅನುವಾದ : ಈಶ್ವರನ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಭೇದಾನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದಮೇಲೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಐಕ್ಯಾನುಭವದ ಆಶೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿ? ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪರಮಾತ್ಮನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು

''बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥''
'सुखं दुःखं भवो भावो भयं चाभयमेव च ।'

---

1. भगवद्गीतावचनम् अ-४. श्लो-५
2. निवर्त्यत्वानिवर्त्यत्वाभ्यां विमतः संसारीश्वरभेद इत्यर्थः । (वादा-राघ)
3. स्वस्वरूपवत् इत्यर्थः ।
4. अभ्रान्तत्वं चाज्ञानाच्छादनाभावात् । (वादा-राघ)
'अज्ञाताऽखिलसंवेत्तुर्घटते न कुतश्चन' (उपाधिखण्डनम्)

ಮೊದಲಾದ ವಚನ(ಮಾತು)ಗಳಿಂದ 'ನನಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ನಿನಗೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿತ್ವ-ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಈಶ್ವರನ ವಚನಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನಿತ್ವ-ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಈಶ್ವರನು ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಭೇದವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈಶ್ವರವಚನರೂಪ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭೇದಾನುಭವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆಪ್ತನಾದವನು ಅನುಭೂತವಾದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪರಮಾಪ್ತನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಿಂದ (ಜ್ಞಾನಿತ್ವ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವಗಳಿಂದ) ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಭೇದಾನುಭವವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ईश्वरः संसारिणा भेदानुभववान् परमाप्तत्वे सति 'तान्यहं वेद' इत्यादि तद्बोधकवचनप्रयोक्तृत्वात् ।

यः आप्तत्वे सति यद्विषयकवचनप्रयोक्ता सः तद्विषयकानुभववान् ।

'ಈಶ್ವರನು ಪರಮಾಪ್ತನಾಗಿದ್ದು, ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಭೇದಾನುಭವ ಉಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಭೇದದ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಐಕ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಭೇದಾನುಭವಸಾಧಕವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದುಃಖಿತ್ವಪ್ರಸಂಗ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ 'ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯಾನುಭವ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಗೆ अनुभूयते ಎಂದು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಐಕ್ಯಾನುಭವ ಬರಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಂದ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸಂಸಾರಾನುಭವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ, ಸಂಸಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವಾನುಭವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ

ಬರುವುದರಿಂದ (ಬಾಧಕ ಇರುವುದರಿಂದ) ಹಾಗೂ विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ಎಂಬ ಭೇದಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಭೇದತ್ವಹೇತುವಿಗೆ ಆ ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತರ ಭೇದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಯಿತು)

विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಕೋಟಿನಿವಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ-ಸಂಸಾರಿಜೀವನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

विमतो भेदो मुक्तौ न निवर्तते । ईश्वरेणानुभूयमानत्वात् स्वरूपवत् ।

ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ 'ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದೋ ಇಲ್ಲವೋ' ಎಂಬ ಸಂಶಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಸಂಸಾರಿ ಹಾಗೂ ಈಶ್ವರನ ಭೇದವೂ ಸಹ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ (ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ) ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಸಾರಿ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

ನಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೇದವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ನಿವೃತ್ತವಾಗಬಾರದು? ಅರ್ಥಾತ್ ईश्वरेणानुभूयमानत्वमस्तु मुक्तौ अनिवर्त्यत्वं मास्तु ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಏನು ಬಾಧಕ? ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಬಾಧ್ಯವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭ್ರಾಂತನಾದಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಭೇದವೂ ಬಾಧ್ಯ(ನಿವೃತ್ತ)-

ವಾಗುವುದಾದರೆ ಈಶ್ವರನು ಭ್ರಾಂತ(ಭ್ರಾಂತಿ ಉಳ್ಳವ)ನಾಗಬೇಕಾದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗಲಾದರೋ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಭೇದವು ಬಾಧ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ईश्वरेणानुभूयमानत्वं अस्तु अनिवर्त्यत्वं मास्तु ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಕೋಟಿನಿವಿಷ್ಟನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಅಮುಕ್ತರಿಗೂ ಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹಾಗೂ विमतो भेदो मुक्तौ न निवर्तते ईश्वरेणानुभूयमानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : विमतो भेदो मुक्तौ न निवर्तते, ईश्वरेणानुभूयमानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಮಾಡಿದ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯೋಪಾಧಿಕೃತ ಸತ್ಯಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ವಾದಿಯು (ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತದವನು) ईश्वरेण अनुभूयमानत्व ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली —— अपर आह । नेश्वरेण स्वस्मात्संसारिणो भेददर्शनेऽपि मुक्तस्य भेदः सिध्यति । न हि वयं मायावादिन इव जीवब्रह्मणोर्जीवानां वा भेदमपारमार्थिकं ब्रूमः[1] । किन्तूपाधिकृतमेव । अतः

1. अपर आह । स्यादिदं मायावादिनां दूषणम्, नास्माकम्, 'एकमेव ब्रह्म अन्तःकरणाद्यनन्तोपाध्यवच्छेदात् अनन्तजीवभावम् आपद्यते' इत्यङ्गीकारेऽपि भेदस्य, उपाधीनां च अस्माभिः मिथ्यात्वानङ्गीकारात् ।
(उपाधिखण्डनटीका)

पारमार्थिकत्वादीश्वरेणानुभूयमानत्वं युज्यते । औपाधिकत्वादुपाधिनाशे मुक्तौ तन्नाशात्स्वाभाविकाभेदः सिध्यतीति । तदसत् । अभेदस्य स्वाभाविकत्वे सुखदुःखाद्यनुसन्धानप्रसङ्गात् । न हि चैतन्यैक्ये स्वाभाविके वर्तमाने सुखदुखाद्यननुसन्धानं क्वचिद्दृष्टम् । ननु वयं जीवान्ब्रह्मणोंऽशानभ्युपगच्छामः । तत्र किमंशानामन्योन्यानुसन्धानमापाद्यते उतांशिनः । नाद्यः । हस्तपादाद्यवच्छिन्नात्मांशानां तदभावात् । औपाधिकभेदस्य सत्त्वात् । अत एव नोत्तर इति चेन्न । अंशिनः परमेश्वरस्यैव स्वाभाविकाभेदे सकलजनसुखदुःखानुसन्धानापादनात्[2] । ननूक्तमत्र जीवेश्वरयोः स्वभावेनाभेदेऽप्युपाधिकृतभेदस्य सत्त्वान्न जीवगतसुखदुःखादिप्राप्तिरीश्वरस्येति । तन्न । हस्तपाद्युपाधिभेदेऽपि भोक्तुरेकत्वानुभवात् ।

ಅನುವಾದ : ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯ ಭೇದವು ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದರೂ ಸಹ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ईश्वरेणानुभूयमानत्वमस्तु अनिवर्त्यत्वं मास्तु ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಭೇದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ अनिवर्त्यत्व ವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ (ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ) ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಪಕ್ಷೇ ಬಾಧಕವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಂತೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರಜೀವರಲ್ಲಿ ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ(ಅಸತ್ಯ)ವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಂತು

---

2. ''सत्योपाधिकृतसत्यभेदवादे दोषान्तरं चाह –
'सुखदुःखादिभोगश्च स्वरूपैक्ये न भेदतः ।
दृश्यो हि .....'
स्वरूपैक्ये स्वाभाविकैक्ये, सुखदुःखादिभोगस्य भेदेन दर्शनं न स्यात्, सम्प्रतिपन्नैकात्मवत्'' । (उपाधिखण्डनटीका)

ಸತ್ಯೋಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಸತ್ಯಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಾಯಾ-ವಾದಿಗಳು ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವನ್ನು(ನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು) ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದರೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಭ್ರಾಂತತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವ(ಸತ್ಯತ್ವ)ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನುಭೂಯಮಾನತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ. (ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತತ್ವಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ) ಇನ್ನು ಆ ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕ(ಉಪಾಧಿಕೃತ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಂತಃಕರಣಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳು ಇರುವ ತನಕ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳು (ಮೋಕ್ಷವಾಗುವಾಗ) ನಾಶವಾದಾಗ ತತ್ಕೃತವಾದ ಭೇದವೂ ನಷ್ಟವಾಗುವುದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಭೇದವು ನಾಶವಾದಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅನು-ಭೂಯಮಾನತ್ವವೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕವಾದ್ದರಿಂದ (ಉಪಾಧಿ-ನಾಶವಾದಾಗ) ಭೇದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಔಪಾಧಿಕಭೇದವು ನಿವೃತ್ತವಾದಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತದವನು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಔಪಾಧಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಚೈತನ್ಯೈಕ್ಯ ಇದ್ದಾಗ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನ ಆಗದಿರುವುದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಜೀವರಿಗಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗಲಿ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ (ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ) ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶರೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗಲಿ ಎಂದು

ಆಪಾದಿಸುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶರಾದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸುಖ-ದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಅಂಶಿ-ಯಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವರ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೀರೋ ?

ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶರಾದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಸ್ತಪಾದಾದ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನ ಆತ್ಮಾಂಶರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದವಿದ್ದರೂ ಔಪಾಧಿಕಭೇದವು ಇರುವುದರಿಂದ ಸುಖ-ದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇವಲ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದ ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ಔಪಾಧಿಕಭೇದಾಭಾವದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಜೀವರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದ ವಿದ್ದರೂ ಔಪಾಧಿಕ ಭೇದವೇ (ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೇಹರೂಪ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಕೃತವಾದ ಭೇದವೇ) ಇರುವುದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಶರಾದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಅಂಶಿಯಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಶರಾದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಅಂಶ-ಅಂಶಿಗಳಾದ ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲೂ ಔಪಾಧಿಕಭೇದವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಔಪಾಧಿಕಭೇದಾಭಾವವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದವು ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲೂ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಂಶಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೇ ಸಮಸ್ತಜೀವರ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನಪ್ರಸಂಗ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ದೇಹರೂಪ ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಭೇದವು ಇರುವುದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಸ್ತ ಪಾದ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಭೇದವಿದ್ದರೂ

ಸಹ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಔಪಾಧಿಕಭೇದಾಭಾವ-ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದ ಪ್ರಯೋಜಕ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಔಪಾಧಿಕಭೇದಾಭಾವವಿಶಿಷ್ಟ-ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದ ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

वादावली — [1]ननु संश्लिष्टोपाधित्वमनुसन्धाने प्रयोजकम् । तदभावात्प्रकृते नानुसन्धानमिति चेत् । किमुपाधिसंश्लेषमात्रं प्रयोजकमुत स्वरूपैक्ये सति । नाद्यः । मातृसुखादेर्गर्भस्थेनानुसन्धानप्रसङ्गात् । नोत्तरः। स्वरूपैक्यमात्रस्य प्रयोजकत्वे सम्भवति विशेषणप्रक्षेपे प्रमाणाभावात् । तस्मात्स्वरूपाभेदेऽनुसन्धानमपरिहार्यम् । तदेवं जीवेश्वरभेदस्यौपाधिकत्वे स्वाभाविकाभेदेनेश्वरस्य जीवगतसुखदुःखाद्यनुसन्धानप्रसङ्गस्यावर्जनीय-त्वात्तदङ्गीकारस्य च [2]प्रमाणविरुद्धत्वात्स्वाभाविक एव जीवेश्वरभेदो न त्वौपाधिकः । किञ्च विमतो भेदः पारमार्थिकोऽसद्व्यतिरिक्तत्वाद्ब्रह्म-वदित्यनुमानबाधितत्वाच्च न भेदत्वसाधनं भेदमिथ्यात्वे मानमिति सिद्धम् ॥ छ ॥ भेदमिथ्यात्वानुमानस्य व्यभिचारादिकथनम् ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶ್ಲಿಷ್ಟೋಪಾಧಿತ್ವ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದೇ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಪಾದ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು

---

1. अथापि स्यात् । संश्लिष्टोपाधित्वम् अनुसन्धाने प्रयोजकम्, तदभावात् प्रकृते तु नानुसन्धानम् इति चेत्, किम् उपाधिसंश्लेषमात्रं प्रयोजकम्, उत स्वरूपैक्ये सति । नाद्यः, मातृसुखादेः गर्भस्थेन अनुभवप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, स्वरूपैक्यमात्रस्य प्रयोजकत्वे सम्भवति विशेषणप्रक्षेपे प्रमाणाभावात् । (उपाधिखण्डनटीका)
2. अनुसन्धानाङ्गीकारस्य तान्यहं वेद सर्वाणीत्यादिप्रमाण-विरुद्धत्वादित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಸಂಶ್ಲಿಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ (ಕೂಡಿ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ) ಅಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಸಂಶ್ಲಿಷ್ಟೋಪಾಧಿತ್ವ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ದೇಹರೂಪ ಉಪಾಧಿಗಳು ಕೂಡಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಅಂಶಿಯಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೋ? ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೋ?

ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ತಾಯಿ-ಗರ್ಭಸ್ಥ ಶಿಶು ಇವರಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷ (ದೇಹ ಕೂಡಿರುವಿಕೆ) ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಗರ್ಭಸ್ಥನಾದ ಶಿಶುವಿಗೂ ತಾಯಿಯ ಸುಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯ ಪ್ರಯೋಜಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿರಲು ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷವನ್ನೂ ವಿಶೇಷಣವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯದಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವಾಗ ಉಪಾಧಿ ಸಂಶ್ಲೇಷವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ (ವಿಶೇಷಣವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ).

ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಸಂಶ್ಲೇಷವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ವೈಯ್ಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವೇ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವ-ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಂಶಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಮಸ್ತಜೀವರ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನಪ್ರಸಕ್ತಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜೀವರ ಸುಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವರ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನಪ್ರಸಕ್ತಿಯು ಅವರ್ಜನೀಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಜೀವ

ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಹೊರತು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಔಪಾಧಿಕ(ಸತ್ಯೋಪಾಧಿಕೃತಸತ್ಯಭೇದ)ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ (ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ) ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ईश्वरेणानुभूयमानत्वं अस्तु मुक्तौ अनिवर्त्यत्वं मास्तु ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾವನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಯೋಜಕತಾ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ विमतो भिन्नो मुक्तत्वात् ಹಾಗೂ विमतो भेदो मुक्तौ न निवर्तते, ईश्वरेणानुभूयमानत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆ ಮುಕ್ತ-ಅಮುಕ್ತರ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನವು ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಬಾಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

विमतो भेदः पारमार्थिकः असद्व्यतिरिक्तत्वात् ब्रह्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಭೇದಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣನಾದದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕನಾಗಿದ್ದಾನೋ ಹಾಗೆ ಈ ಭೇದ(ಸಾಮಾನ್ಯ)ವೂ ಸಹ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ (ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ನೀನೂ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ) ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ.

(ಸತ್ವಾಸತ್ವಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ परस्परविरुद्धयोः अन्यतरनिषेधस्य अन्यतरविधिना व्याप्तत्वात् ಎಂಬ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು (ಅಸತ್ವವನ್ನು) ನಿಷೇಧಿಸಿದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸತ್ವವು (ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವು) ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಭಾವ.)

ನಮ್ಮ ಈ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವರೂಪಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ? ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, असदेव रजतं प्रत्यभात् ಎಂದು ಅನುಭವ ಬರುವುದ-ರಿಂದ ಈ ಅನುಭವಬಲದಿಂದ ಆರೋಪ್ಯತಯಾ ಭ್ರಮವಿಷಯವಾದ ರಜತಕ್ಕೆ ಅಸತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ-ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಶುಕ್ತಿರೂಪ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬಾರದ ಕಾರಣ ನಿರ್ದುಷ್ಟತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ भेदो मिथ्या ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ भेदः पारमार्थिकः असद्व्यतिरिक्तत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅದೇ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ (ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವರೂಪಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವ)ವು ಈ ಅಸದ್ವ್ಯತಿ-ರಿಕ್ತತ್ವಾನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಭೇದತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬರುವುದರಿಂದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಕಥನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಬಾಧದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಕೃತ ಅದೇ (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ)ಬಾಧದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಆತ್ಮರ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

वादावली — [1]अत एव विमतानि शरीराणि देवदत्तस्यैव भोगायतनानि शरीरत्वात्सम्प्रतिपन्नवदित्याद्यनुमानं [2]प्रत्यक्षबाधितं परस्परसुखदुःखाद्यनुसन्धानप्रसङ्गपराहतं चेति । विमतानि कलत्राणि देवदत्तस्यैव भोगायतनानि कलत्रत्वात्सम्प्रतिपन्नवदित्याद्यनुमानाभाससमानयोगक्षेमतयाऽपहास्यम्[3] ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : ಇದೇ ಬಾಧದೋಷ ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಯಾವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ? ಎಂದರೆ ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

विमतानि शरीराणि देवदत्तस्यैव भोगायतनानि शरीरत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ।

ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ದೇವದತ್ತನ ಶರೀರವು ಶರೀರವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧನವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಈ ಯಜ್ಞದತ್ತಾದಿಗಳ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳೂ ಸಹ ಶರೀರವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧನವಾಗಿವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಭೋಗ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದೂ ಸಮಂಜಸವಾದದ್ದಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಿಗೆ ದೇವದತ್ತನ ಭೋಗಸಾಧನತ್ವದ ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ देवदत्तस्यैव भोगायतनत्वಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ.

---

1. बाधितत्वादेव इत्यर्थः । (वादा-उमर्जी)
2. सर्वशरीराणां तदीयभोगायतनत्वाभावस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वादिति भावः । (वादा-राघ)
3. अपहास्यम् अपहसितुं योग्यम् । परकीयात्माभेदानुमानमित्यर्थः । (वादा-राघ)

ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮ ಭೋಕ್ತೃವಾಗುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವರ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಸಂಧಾನ ಅವನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಮ್ಮ ಶರೀರತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ 'यदि जीवानां भेदो न स्यात्तर्हि परस्परसुखदुःखाद्यनुसन्धानं प्रसज्येत' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕದ ಪರಾಹತಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೂ, विमतानि कलत्राणि देवदत्तस्यैव भोगायतनानि कलत्रत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् । ದೃಷ್ಟಾಂತಳಾದ ದೇವದತ್ತನ ಹೆಂಡತಿಯು ಕಲತ್ರಳಾದ್ದರಿಂದ (ಹೆಂಡತಿಯಾದ್ದರಿಂದ) ಹೇಗೆ ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧನಳಾಗಿದ್ದಾಳೆಯೋ ಅದೇ ಪ್ರಕಾರ ಪಕ್ಷರಾದ ಎಲ್ಲ (ಜೀವರ) ಹೆಂಡತಿಯರೂ ಸಹ ಕಲತ್ರರೇ (ಹೆಂಡಂದಿರೇ) ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧನರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೂ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ (ಅಪ್ರಾಪ್ತದೂಷಣಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಯೋಗ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತದೂಷಣಪರಿಹಾರರೂಪವಾದ ಕ್ಷೇಮಗಳು ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ) ನಿಮ್ಮ ಶರೀರತ್ವಾನುಮಾನವು ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧ, ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕಪರಾಹತಿ ಹಾಗೂ ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ विमतानि शरीराणि देवदत्तस्यैव भोगायतनानि शरीरत्वात् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಬರುವುದರಿಂದ

विमतं तात्विकस्वान्तर्भेदहीनं मतत्वतः ।
यदित्थं तत्तथा यद्वत्खं तथेदं ततस्तथा ॥

ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದಾಭಾವ(ಅಭೇದ)ವಿಷಯ-ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧ, ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕದ ಪರಾಹತಿ, ಆಭಾಸಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತಾ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ विमतानि

शरीराणि देवदत्तस्यैव भोगायतनानि शरीरत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು, ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ (ಹೇತ್ವನಿರುಕ್ತಿ) ಬರುವುದರಿಂದ विमता आत्मानः परमात्मनः परमार्थतो न भिद्यंते आत्मत्वात् परमात्मवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಜೀವರ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿ, ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ, ವ್ಯಭಿಚಾರ, ಅನುಮಾನಬಾಧ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದರಿಂದ भेदो मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत् ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಭೇದಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಭೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾ-ಶ್ರಯ-ಅನವಸ್ಥಾದಿಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದದ ವಿಷಯ-ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಿಂದ ತತ್ಪಾದೋಪಜೀವಿಯಾದ ಅನುಮಾನವೂ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿಪ್ರತೀತಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು) ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ[1] ಅಂಗೀ-ಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ नाहं सर्वज्ञः ಎಂಬುದಾಗಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ಮೊದಲಾದ ಈಶ್ವರನ ಭೇದಬೋಧಕ ವಚನಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವಭೇದಾನುಭವ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ (ಚೇತನರ) ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. ईश्वरप्रतियोगिको जीवाधिकरणकस्तु जीवस्य । सप्रतियोगिकपदार्थ-प्रत्यक्षे न प्रतियोगिप्रत्यक्षं प्रयोजकम् । ''इयं गौर्गवयसदृशी'', ''इह स पटो नास्ति'',''स्तम्भः पिशाचो न भवति'' इत्यादौ व्यभिचारात् ।
(भेदोज्जीवनम्-सिद्धान्तनिरूपणम्)

परस्परानानुसंहितभोगायतनत्वं शरीरत्वं ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ, ಯೋಗಿಶರೀರಗಳನ್ನು ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ (ವ್ಯಭಿಚಾರ ದೃಷ್ಟಾಂತಾಲಾಭ ದೋಷಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ) विप्रतिपन्नानि शरीराणि स्वसंख्या संख्येयात्मवन्ति शरीरत्वात् ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನ-ಗಳೂ ಚೇತನರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿಭೇದ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಸುಖದುಃಖಾ-ದ್ಯನುಸಂಧಾನಭಾವ-ಅಭಾವರೂಪವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಚೇತನರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕ ಭಾವ-ಅಭಾವಗಳಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರಥಮಭಾಗದ ಸಮಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದಂತೆ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ''सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकर्त्रे'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೊದಲು ಮಂಗಳಾಚರಣ-ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಶ್ರೀಹರಿಯು ಅಂತಹ ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷಣ-ಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅಂತಹ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕರ್ತೃತ್ವ, ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣ-ಪೂರ್ಣತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪರಾದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ 'ವಾದಾವಲೀ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕುಸುಮವನ್ನು ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀಮನ್ ಮಧ್ವರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— **जयतीर्थमुनीन्द्रेण बालबोधाय निर्मितम् ।**
[1]वाङ्मुखाद्वाङ्मुखं भूयात्प्रीत्यै माधवमध्वयोः ।।छा।

इति श्रीमज्जयतीर्थमुनिविरचिता वादावली समाप्ता ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : वाङ्मुखात् = ಖಂಡನತ್ರಯ, ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತ, ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಉಪನ್ಯಾಸದಿಂದ (ಅಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸಿ) बालबोधाय = ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದ ಸಜ್ಜನರ ಬೋಧನೆಗಾಗಿ जयतीर्थमुनीन्द्रेण = ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯ ತೀರ್ಥರೆಂಬ ಯತಿವರೇಣ್ಯರಿಂದ निर्मितम् = ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ वाङ्मुखम् = ಈ ವಾದಾವಲೀ ಉಪನ್ಯಾಸವು माधवमध्वयोः = ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ प्रीत्यै भूयात् = ಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಿ.

ಅಥವಾ 'मणिर्मुखं प्रधानं चोत्तमस्य वचो भवेत्' ಎಂಬ ವಚನದಂತೆ ಮುಖ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು,

वाङ्मुखात् = वाचः ವಾಗಭಿಮಾನಿಯಾದ ಭಾರತೀದೇವಿಗಿಂತಲೂ मुखात् उत्तमात् ಉತ್ತಮರಾದ ಶ್ರೀಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣದೇವರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಶ್ರೀ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣದೇವರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ निर्मितं = ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ वाङ्मुखं = ಈ ವಾದಾವಲೀ ಉಪನ್ಯಾಸವು माधवमध्वयोः = ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ प्रीत्यै भूयात् = ಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಿ.

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ

---

1. 'वाङ्मुखमुपन्यासः । उपन्यासस्तु वाङ्मुखमित्यभिधानात्' (वादा-राघ) ''वस्तुतस्तु 'मणिर्मुखं प्रधानं चोत्तमस्य वचो भवेत्' इति वचनात् मुखशब्द उत्तमवाची । तथा च वाचो वाणीदेव्या मुखात् उत्तमात् श्रीमुख्यप्राणात् तदनुग्रहादिति यावत् । निर्मितं वाङ्मुखम् । उपन्यासस्तु वाङ्मुखमित्यभिधानात् उपन्यास इत्यर्थः'' । (वादा-श्रीनि)

परस्परानुसंहितभोगायतनत्वं शरीरत्वं ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ, ಯೋಗಿಶರೀರಗಳನ್ನು ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ (ವ್ಯಭಿಚಾರ ದೃಷ್ಟಾಂತಾಲಾಭ ದೋಷಗಳು ಬಾರದ ಕಾರಣ) विप्रतिपन्नानि शरीराणि स्वसंख्या संख्येयात्मवन्ति शरीरत्वात् ಮೊದಲಾದ ಅನುಮಾನ-ಗಳೂ ಚೇತನರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿಭೇದ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸದೇ ಸುಖದುಃಖಾ-ದ್ಯನುಸಂಧಾನಭಾವ-ಅಭಾವರೂಪವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಚೇತನರ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕ ಭಾವ-ಅಭಾವಗಳಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರಥಮಭಾಗದ ಸಮಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದಂತೆ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ''सत्याशेषजगज्जन्मपूर्वकर्त्रे'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೊದಲು ಮಂಗಳಾಚರಣ-ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಶ್ರೀಹರಿಯು ಅಂತಹ ಸತ್ಯಭೂತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶೇಷಣ-ಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅಂತಹ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕರ್ತೃತ್ವ, ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣ-ಪೂರ್ಣತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅವತಾರಿಕೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪರಾದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ 'ವಾದಾವಲೀ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಈ ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥಕುಸುಮವನ್ನು ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀಮನ್ ಮಧ್ವರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

वादावली —— जयतीर्थमुनीन्द्रेण बालबोधाय निर्मितम् ।
[1]वाङ्मुखाद्वाङ्मुखं भूयात्प्रीत्यै माधवमध्वयोः ।।छ।।

इति श्रीमज्जयतीर्थमुनिविरचिता वादावली समाप्ता ॥ छ ॥

ಅನುವಾದ : वाङ्मुखात् = ಖಂಡನತ್ರಯ, ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತ, ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಉಪನ್ಯಾಸದಿಂದ (ಅಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸಿ) बालबोधाय = ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದ ಸಜ್ಜನರ ಬೋಧನೆಗಾಗಿ जयतीर्थमुनीन्द्रेण = ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯ ತೀರ್ಥರೆಂಬ ಯತಿವರೇಣ್ಯರಿಂದ निर्मितम् = ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ वाङ्मुखम् = ಈ ವಾದಾವಲೀ ಉಪನ್ಯಾಸವು माधवमध्वयोः = ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ प्रीत्यै भूयात् = ಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಿ.

ಅಥವಾ 'मणिर्मुखं प्रधानं चोत्तमस्य वचो भवेत्' ಎಂಬ ವಚನದಂತೆ ಮುಖ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು,

वाङ्मुखात् = वाचः ವಾಗಭಿಮಾನಿಯಾದ ಭಾರತೀದೇವಿಗಿಂತಲೂ मुखात् उत्तमात् ಉತ್ತಮರಾದ ಶ್ರೀಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣದೇವರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಶ್ರೀ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣದೇವರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ निर्मितं = ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ वाङ्मुखं = ಈ ವಾದಾವಲೀ ಉಪನ್ಯಾಸವು माधवमध्वयोः = ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ प्रीत्यै भूयात् = ಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಿ.

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ

---

1. 'वाङ्मुखमुपन्यासः । उपन्यासस्तु वाङ्मुखमित्यभिधानात्' (वादा-राघ) ''वस्तुतस्तु 'मणिर्मुखं प्रधानं चोत्तमस्य वचो भवेत्' इति वचनात् मुखशब्द उत्तमवाची । तथा च वाचो वाणीदेव्या मुखात् उत्तमात् श्रीमुख्यप्राणात् तदनुग्रहादिति यावत् । निर्मितं वाङ्मुखम् । उपन्यासस्तु वाङ्मुखमित्यभिधानात् उपन्यास इत्यर्थः'' । (वादा-श्रीनि)

ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥಮುನೀಂದ್ರರು ಖಂಡನತ್ರಯ, ತತ್ತ್ವೋ-ದ್ದ್ಯೋತ ತತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಒಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ 'ವಾದಾವಲೀ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

''कुर्वते कर्म यत्प्रीतये सज्जनाः''

'ಯಾವುದೇ ಸತ್ಕರ್ಮ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ವಿಷ್ಣುಪ್ರೀತಿಯೇ ಉದ್ದೇಶ-ವಾಗಿರಲಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುವಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸತ್ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಶ್ರೀಹರಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ವೈಷ್ಣವನ ಧರ್ಮ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಪರಮವೈಷ್ಣವರಾದ ಶ್ರೀಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರೂ ಸಹ ವಿಷ್ಣುಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ತಾವು ಮಾಡಿದ 'ವಾದಾವಲೀ' ಗ್ರಂಥಲೇಖನರೂಪವಾದ ಈ ಸತ್ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತದಂತರ್ಗತನಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೇವಲ ಗುರುಗಳ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿ-ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ
ಮಾಡಿರುವ 'ವಾದಾವಲೀ' ಗ್ರಂಥದ ಈ 'ಕನ್ನಡಾನುವಾದ'
ರೂಪಸೇವೆಯಿಂದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥಗುರ್ವಂತರ್ಗತ
ಭಾರತೀರಮಣಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣಾಂತರ್ಗತ
ಲಕ್ಷ್ಮೀವೆಂಕಟೇಶ್ವರನು
ಪ್ರೀತನಾಗಲಿ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥಮುನಿವಿರಚಿತವಾದ
ವಾದಾವಲೀ ಗ್ರಂಥದ ಕನ್ನಡಾನುವಾದವು
ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

''अनेन भावि यत्पुण्यं तदाप्नोतु गुरुर्मम''

।। श्रीमध्वेशार्पणमस्तु ।।

।। श्रीकृष्णार्पणमस्तु ।।

वाङ्मुखात् वाङ्मुखं भूयात्

ವಾಗ್ದೇವಿಗೂ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಆನಂದತೀರ್ಥರ
ವಾಙ್ಮುಖ (ಉಪನ್ಯಾಸ)ವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಬಿಂಬ.
ಈ ವಾಙ್ಮುಖವು ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ
ವ್ಯಾಸರಾಜರ ನ್ಯಾಯಾಮೃತವು ಈ ವಾಙ್ಮುಖದ ಪ್ರತಿಮುಖ

ಇದು ಜಯತೀರ್ಥರು ರಚಿಸಿದ ವಾದಾವಲೀ
ಮಧ್ವಮತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದು ಪೀಠಪ್ರಭಾವಳೀ
ಇದು ದುರ್ಮತಗಳಿಗೆ ದಾವಾವಲೀ
ಅರಳಿತು ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಪುಷ್ಪಾವಲಿ

ಶ್ರೀಪಾದರ ಹೃದಯಗದ್ದುಗೆಯ ಅರಸನ ಪದಪದ್ಮಗಳಲ್ಲಿ
ಮೊದಲು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವೆ ಈ "ಕೃತಿಕುಸುಮಾವಲಿ".

